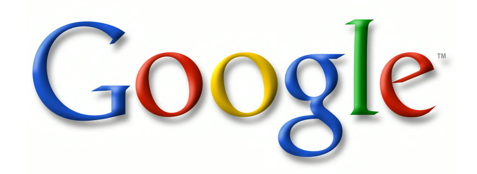
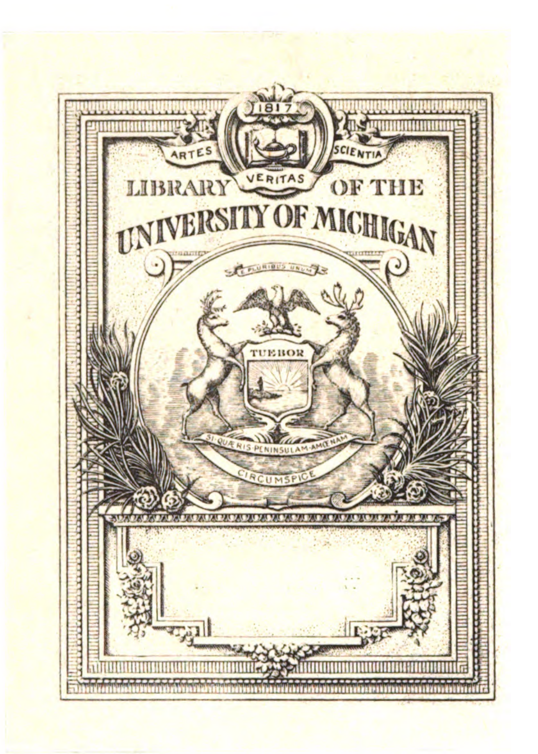





1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE




OTTO HARRASSOWI
BUCHHANDLUNG

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit

D. Rudolf Seyerlen und **D. Friedrich Nippold,**

Mitgliedern der Theologischen Facultät in Jena,

und

anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,

ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Achtundvierzigster Jahrgang.

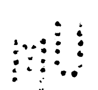
Der neuen Folge dreizehnter Jahrgang.



Leipzig,

O. R. Reisland.

1905.



Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Die moderne Welt- und Lebensanschauung und das Christentum.

Von

Lic. theol. **F. Lipsius,**
Privatdocenten der Theologie in Jena.

Die Frage, ob das Denken unseres Zeitalters nach seiner theoretischen wie nach seiner praktischen Seite sich in einer und derselben Persönlichkeit mit dem christlichen Glauben harmonisch verschmelzen lasse, wird heute bei den berufenen Hütern der Wissenschaft vermutlich mehr bejahende als verneinende Antworten finden. Zwar die Zeiten sind vorbei, in denen die Hegel'sche Speculation das grosse Geheimnis von der völligen „Identität" der Religion und der Philosophie ihren staunenden Jüngern verkündete. Aber auch die Hochflut des Materialismus, die nach der Mitte des vergangenen Jahrhunderts Deutschland überschwemmte, hat sich längst verlaufen. Der Hinweis auf die Thatsache, dass Ernst Haeckel's „Welträtsel" einen noch ebenso grossen und begeisterten Leserkreis gefunden haben wie einst die zahllosen Auflagen von Büchner's „Kraft und Stoff", widerlegt unsere Behauptung nicht. Die Philosophen haben das genannte Werk wohl einstimmig abgelehnt, und ebenso sind die

meisten Physiker und Biologen der Gegenwart weit entfernt, sich rückhaltlos zum Evangelium des Monismus zu bekennen. Die mechanische Naturerklärung im Allgemeinen, der Darwinismus im Besonderen, sie müssen sich aus den Reihen der Fachmänner heraus einen schweren Angriff nach dem anderen gefallen lassen, und auch bei den Verfechtern der genannten Lehren scheint die kühne Siegeszuversicht von ehedem vielfach dahin. Zum Mindesten sucht man die Tragweite der Gedanken erheblich einzuschränken: Es handle sich um rein naturwissenschaftliche Arbeitsmethoden, nicht aber um endgültige metaphysische Erkenntnis. Man ist sich bewusst, mit der Aufstellung atomistischer Hypothesen in das Wesen der Dinge nicht eingedrungen zu sein, mit der Berufung auf Variation, Vererbung und Selection das Problem des Lebens nicht gelöst zu haben.

Man ist also bereit, hinter der unseren Sinnen und Instrumenten zugänglichen und in unsere Kategorien fassbaren Erscheinungswelt verborgene Tiefen des Wirklichen anzuerkennen, in denen der religiöse Glaube seine Heimstatt suchen darf. Aber damit nicht genug: Der Umschwung der gesamten Denkweise innerhalb der Naturwissenschaft unserer Tage ist so gross, dass ein angesehener Botaniker es wieder wagen konnte, von den zweckvollen Gebilden der organischen Entwickelung auf eine kosmische Intelligenz zurückzuschliessen.

Wir werden es den Theologen nicht verargen, wenn sie solchen Stimmen gerne lauschen, wenn sie die immer mehr erstarkende neuvitalistische Richtung als Bundesgenossin begrüssen und die dunkeln Punkte der Descendenztheorie mit einer gewissen Befriedigung zusammenstellen. Jede scheinbare Lücke innerhalb der rein natürlichen Zusammenhänge, jedes Auftreten bisher unerkannter Kräfte, insbesondere alles, was wie ein Zeugnis dafür aussieht, dass nicht blos Stoss und Gegenstoss, sondern Absicht und Überlegung am Tempel der Natur gebaut haben, muss

unwillkürlich als eine Stütze der überlieferten christlich-religiösen Vorstellungen empfunden werden.

Gerade diejenige Richtung in der protestantischen Theologie, die sich mit Vorliebe die moderne nennt, hat allerdings bis vor Kurzem auf derartige, von Seiten der Profanwissenschaft sich bietende Hülfsmittel ganz verzichtet. Albrecht Ritschl und seine Schüler gründeten den Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht auf die Betrachtung der äusseren Natur, nicht auf philosophische Speculation, sondern schöpften ihn lediglich aus des Menschen eigenem Innern, aus dem Selbstgefühl der geistig-sittlichen Persönlichkeit, die auf Grund des naturüberlegenen Wertes, den sie nicht umhin kann sich selber beizulegen, den Anspruch erhebt auf unvergängliches Leben. Um die theoretische Denkbarkeit des hieraus entstehenden Weltbildes machte sich die Schule dabei wenig Sorge. Dass der christliche Vorstellungskreis mit irgend einer wissenschaftlichen Erfahrungsthatsache in Widerspruch geraten könne, hielt man für ausgeschlossen, die evolutionistisch-monistische Philosophie aber glaubte man in allen ihren Gestaltungen von vornherein als eine unberechtigte Überschreitung der von Kant gesteckten Erkenntnisgrenzen abweisen zu dürfen.

Leider liegen nur die Dinge nicht so einfach, wie es insgemein dargestellt wird. Zunächst ist der Grundgedanke der Entwickelungslehre über alle Skepsis erhaben. Wohl gehen uns hie und da nicht unwichtige Mittelglieder noch ab, wohl kann es geschehen, dass der eine oder der andere kühn aufgestellte Stammbaum wieder zusammenbricht: zu der naiven Vorstellung, die alle Tier- und Pflanzenarten gesondert und fertig unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgehen liess, können wir niemals zurück. Und wohlgemerkt: es ist heute auch ganz unmöglich geworden, für den Menschen eine Ausnahmestellung in Anspruch zu nehmen. Das populäre Schlagwort, der Mensch stamme vom Affen ab, lässt sich vielleicht anfechten;

die Thatsache, dass er tierische Vorfahren hat, bleibt unbestreitbar.

Damit haben wir uns jedenfalls von der biblischen Weltanschauung sehr weit entfernt; es ist dies der zweite grosse Schritt, den unser Denken nach dem Siege des kopernikanischen Himmelsbildes in dieser Richtung gethan hat. Im 16. Jahrhundert fallen die Schranken zwischen Welt und Überwelt; der Himmel ist zu uns herabgestiegen, und über unseren Häuptern ziehen Erden ihre Bahn. Das 19. Jahrhundert bringt dem Menschen zum Bewusstsein, dass auch er nur ein Teil der Natur ist.

Aber schliesst denn die Entwickelungslehre eine Betrachtung unter dem religiösen Gesichtspunkt schlechterdings aus? Es wird zunächst auf die Beantwortung der Frage ankommen, welche treibenden Kräfte wir vorauszusetzen haben. Ist in der That, wie hente viele Philosophen und Naturforscher behaupten, ein Verständnis des Werdeganges der organischen Welt nur möglich, wenn wir ausser den noch sonst bekannten natürlichen Ursachen einen eigentümlichen Bildungs-, Vervollkommnungs- und Selbsterhaltungstrieb voraussetzen, so wird der Versuch immer nahe liegen, die in ihnen beschlossene Fülle von Einzelrätseln in das eine grosse metaphysische Problem des Weltgrundes zurückzunehmen.

Denn es ist doch wohl eine Selbsttäuschung, wenn man mit der Einführung derartiger Triebe, Tendenzen und Vermögen eine wirkliche Erklärung der Vorgänge geliefert zu haben meint. Die Behauptung, das Endergebnis einer Entwickelungsreihe habe erreicht werden sollen, das Substrat des Processes, die organische Materie, sei eben von vornherein darauf hin angelegt gewesen, überhebt uns nimmermehr der Pflicht, von den Ursachen Rechenschaft zu geben, mittels deren jener angebliche Zweck realisirt werden konnte. Redet man von einer Gesetzmässigkeit höherer Art, die hier ins Spiel träte, so wäre daran zu erinnern, dass es doch dieselben chemischen

Moleküle sind, die den lebenden wie den unlebendigen Körper zusammensetzen. Sollen wir annehmen, dass eine Anzahl von ihnen plötzlich einmal ihre gewohnte Art, sich zu verbinden und zu reagiren, aufgegeben habe, um eine ganz andere anzunehmen? Naturgesetze, die auf diesen Namen Anspruch machen wollen, müssen ewig sein; sie können nicht heute erlassen, morgen abgeändert werden. Bedenkt man ferner, dass in dem einen organischen Keim die künftige Palme, in dem anderen das Hühnchen, in dem dritten das Menschlein schlummert, so muss man entweder annehmen, dass es die Verschiedenheit der materiellen Structur ist, aus der mit causaler Notwendigkeit hier dieses, dort jenes Resultat erwächst, oder man sieht sich gezwungen, in jeden individuellen Organismus einen Specialdämonen zu verlegen, dem man dann mit dem Namen einer Richt- oder Oberkraft ein naturwissenschaftliches Mäntelchen umhängen mag. Ganz ebenso kann nie und nimmer ein allgemeines „Gesetz“ das im besonderen Falle erforderliche zweckmässige Verhalten des Organismus regeln.

In Wahrheit wird der Vitalismus zuletzt immer zu übersinnlichen, mit Bewusstsein handelnden Mächten seine Zuflucht nehmen müssen. Eben damit tritt aber auch klar zu Tage, dass die Einführung besonderer Zweckursachen neben den gewöhnlichen nicht eine Bereicherung der Natur, sondern den Verzicht darauf bedeutet, sie aus sich heraus zu begreifen. Einen solchen Verzicht kann die Naturwissenschaft, ohne sich selbst aufzugeben, nicht leisten. Überdies bietet sich uns geistiges Leben nirgends als äusseres Object, da ja unsere seelischen Erlebnisse vielmehr die Aussenwelt zum Inhalt haben; es ist folglich schon rein logisch betrachtet unmöglich, geistähnliche Kräfte mit der Materie in gleichartige Wechselwirkung treten zu lassen.

Wir müssen also darauf bestehen, den Entwickelungsprocess auf rein causal-mechanischem Wege zu construiren.

Dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, ob sich schliesslich der Darwinismus im engeren Sinne, für den bekanntlich aller Fortschritt auf dem zufälligen Auftreten kleiner Verbesserungen und deren allmählicher Summirung durch die Auslese im Kampf ums Dasein beruht, siegreich erweisen wird, oder ob etwa die erneuerten Ideen von Darwin's Vorläufer Lamarck, oder endlich die Mutationstheorie des Niederländers de Vries die besseren Zukunftsaussichten für sich haben.

Übrigens ist umgekehrt auch der Gewinn, der für den Frommen aus der zurückgewiesenen teleologischen Naturphilosophie etwa erwachsen könnte, bei näherem Zusehen viel geringer, als man erwartet. So leicht und folgerichtig sich der Übergang von der teleologischen zur theologischen Betrachtung scheinbar vollzieht, es bleibt immer das schwere Bedenken zurück, dass der Zweckwidrigkeiten doch viel zu viele sind, als dass man die thatsächlich vorhandenen wunderbaren Anpassungen ohne Weiteres als Zeugnisse für das Walten eines allweisen und allgütigen Vaters ansehen dürfte. Und es kann nicht etwa blos unserem beschränkt-menschlichen Verständnis ins Schuldbuch geschrieben werden, wenn wir eine Menge Thatsachen in der Welt des Lebendigen als unvernünftig und schädlich beurteilen müssen.

Lenken wir nun einmal den Blick hinweg von der uns umgebenden grossen Natur und in das eigene Innere, in die Geburtsstätte unserer Gefühle und Triebe, in die verborgene Werkstatt unserer Gedanken. Wohl Jeder hat schon das überraschende Aufblitzen von Erkenntnissen erlebt, das uns anmutet wie himmlische Erleuchtung; Jeder kennt Stimmungen, plötzlich sich regende Wünsche, über deren Aufkommen er sich keine Rechenschaft zu geben vermag. Die Glaubenslehre hat von diesen Dingen einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht. Sie redete von einer Inspiration der Propheten und Apostel und meinte dabei ganz eigentlich, was wir heute auf einen gottbegnadeten

Künstler im übertragenen Sinne anwenden. Der Geist Gottes soll in den Zusammenhang der seelischen Vorgänge eintreten, hier schöpferisch neue Anfänge setzend. Lange hat die neuere Theologie den Glauben an die auf Josua's Gebet still stehende Sonne und das in Hochzeitswein verwandelte Wasser verloren, aber am psychologischen Wunder hält sie noch unbefangen fest. Insbesondere fühlt sie sich in der relativ dunkeln Region des Gefühlslebens wie in einer unangreifbaren Burg. Dennoch zeigt die moderne Seelenkunde, die freilich erst in jüngster Zeit der Naturforschung als eine gleichberechtigte Schwester zur Seite getreten ist, unwidersprechlich, wie sich auch hier alles nach Ursache und Wirkung unauflösbar verkettet. Die psychologische Causalität trägt allerdings ihren besonderen Charakter; sie ist keine mechanische, d. h. die Producte des Werdens sind nicht blos wechselnde Gruppirungen und Summirungen einfacher Elementarbestandteile, wie auf dem Felde der Physik und der Chemie, wo in aller Veränderung doch nichts eigentlich Neues erzeugt wird, da die Materie selbst ewig dieselbe bleibt und weder ab- noch zunehmen kann. Nein, unser geistiges Inneres ist die reiche Quelle immer neuer und originaler Schöpfungen, der Schauplatz eines unendlich vielgestaltigen, beständig auf und ab flutenden Lebens. Es giebt kaum eine gröbere wissenschaftliche Verirrung als jenen Naturalismus, der das Subject in dieselben abstracten Schemata einfangen zu können meint, die sich dienlich erwiesen haben, um die gegenständliche Welt gedanklich zu beherrschen.

Gleichwohl ist im ganzen Bereiche unseres Geisteslebens kein Raum mehr für Offenbarungen im alten dogmatischen Sinne, für Eingebungen übernatürlicher Art. Die psychologischen Gesetze sind gerade so unverbrüchlich wie die der Natur.

Man hat oft gemeint, sich in religiösen Dingen allen kritischen Einwendungen gegenüber auf die unmittelbare Erfahrung berufen zu können. Die in der Tiefe des

eigenen Gemütes erlebte Gewissheit der beseligenden und heiligenden Gottesnähe könne der klügelnde Verstand nimmermehr zweifelhaft machen.

Sollte, was Herz und Gewissen in eindringlichster Sprache uns predigen, nicht mindestens ebensoviel Anspruch auf Geltung haben wie die Wahrheit, die das kurzsichtige Auge unseres Körpers vermittelt? Allsonntäglich kann man solche Argumente von den Kanzeln herab vernehmen. Und doch sind sie in einem doppelten Sinne unhaltbar: Das Material zu allen unseren Vorstellungen entstammt restlos den Beziehungen zu der uns umgebenden Welt, und die Gefühle geben wiederum lediglich unserer subjectiven Stellung zu der vorgestellten Wirklichkeit Ausdruck. Sie enthalten also überhaupt keine objective Erkenntnis, geschweige denn, dass sie uns den Einblick in ein sonst verschlossenes Jenseits eröffneten.

Am entschiedensten sträubt man sich, dies für die ethischen Imperative anzuerkennen. Im Sittengesetz, dessen geheimnisvoller Macht sich Keiner ganz entziehen kann, das auch im Widerstrebenden mit der Stimme eines unbestechlichen Richters immer wieder Gehör verlangt, das den allgewaltigen Naturtrieb der Selbsterhaltung zu besiegen vermag und an die Stelle des brutalen Kampfes aller gegen alle die Ideen der Humanität, der Liebe und des Opfers setzt, in ihm scheint doch wirklich eine neue, höhere, übersinnliche Ordnung der Dinge sich anzukünden. Und doch ist es eben nur echt menschliches Empfinden, was darin zum Ausdruck kommt. Wir sind nun einmal vom ersten Augenblicke unseres Daseins an Glieder eines grossen Ganzen und im letzten Grunde alle Kinder derselben Mutter; nicht nur im Körperbau, sondern auch in unseren Freuden und Schmerzen, Hoffnungen, Leidenschaften und Gedanken, trotz aller Unterschiede von Rasse, Stand und Bildung, einander aufs Innigste verwandt.

Das ist der Boden, in dem das Mitgefühl seine unaustilgbaren Wurzeln hat; hier erwachsen die mächtigen

Impulse, für unsere Mitmenschen mit Gut und Blut einzustehen als Brüder für die Brüder. Mag der Egoismus unzählige Male dagegen reagiren, er ist doch zur Überwindung verurteilt, da gegen das hohe Glück, Teilhaber zu sein an der grossen menschheitlichen Willensgemeinschaft und Mitarbeiter an einem universellen Reiche der Vernunft, seine Triebfedern immer nur vorübergehend aufkommen können.

Und wie es keines jenseitigen Gesetzgebers bedarf, so brauchen wir uns auch nicht nach einer übernatürlichen Hülfe umzusehen, die in uns erst die Freiheitskraft zum Sittlich-Handeln entbände. Gewiss entspringt die christliche Erlösungsidee einem tiefgefühlten Bedürfnis des Menschenherzens, das trotz redlichster Entschlüsse wieder und wieder die betrübende Erfahrung seiner Schwachheit machen muss. Und wenn heute noch Unzählige in solch innerer Not die Blicke auf den Galiläer richten, der sein Leben gab zum Besten Vieler, und dessen Bild in unvergleichlicher Hoheit und Reine durch die Jahrtausende leuchtet, so denken wir nicht daran, ihnen diesen Trost zu rauben. Wir behalten uns lediglich vor, die „Heilsthatsachen“ der Dogmatik in der Sprache der Psychologie auszudrücken und ihnen den Charakter von Zauberwerken zu benehmen. Aus diesem Grunde müssen wir sagen: Mag auch der Geist Gottes im Menschen Jesus gewohnt haben wie sonst in keinem Erdenkinde, wir können immer nur die fassbare irdische Erscheinung, nie ihren transcendenten Hintergrund als Factor in unsere Rechnungen einführen.

Aber sind wir nicht vielleicht doch im Begriff, wichtige Glaubensgedanken leichtherzig preiszugeben? Denn kann da überhaupt noch von Religion die Rede sein, wo jede Bethätigung Gottes im Weltlauf bestritten wird? Lebendige Frömmigkeit hat stets an einem realen Verkehr zwischen Gott und Mensch als von Person zu Person sich vollziehend festgehalten; sie hat immer als unerlässliches Stück ihres eigenen Bestandes die Überzeugung betrachtet,

dass alles Geschehen und jedes Ding in der Welt bis zum unbedeutendsten hinab göttlicher Leitung und Vorsehung unterstellt ist: Der Herr hält die Sterne in seiner Hand und der Menschen Schicksal; kein Sperling fällt vom Dache ohne des Höchsten Willen.

Sehen wir von dem Problem der Theodicee mit seinen unüberwindlichen Schwierigkeiten ab, so bleibt, wie es scheint, für die Theologie immer noch ein Ausweg, der es ihr erlaubt, die Idee einer göttlichen Weltregierung festzuhalten, ohne das streng causale Denken, das der Wissenschaft geziemt, preisgeben zu müssen. Zugestanden sei, dass Gott an keinem Einzelpunkt in die regelmässige Folge des Geschehens eingreift; lässt sich nicht trotzdem der Verlauf im Ganzen sehr wohl als ein von seinem Willen gesetzter auffassen? Wie nun, wenn gerade durch den mechanischen Zusammenhang die ewigen Zwecke realisirt würden, unter Vermittelung der psychologischen Causalität der unendliche Geist sich dem endlichen erschlösse? Hervorragende Religionsphilosophen der jüngsten Vergangenheit haben diesen Standpunkt als die beste Versöhnung von Glauben und Wissen betrachtet. Aber man prüfe doch einmal ernstlich seine Grundlagen! Wir sollen annehmen, Gott habe die Bausteine des Kosmos uranfänglich so geordnet, dass durch das blinde Wechselspiel physikalischer und chemischer Kräfte gleichwohl etwas Vernünftiges erzeugt wurde. Ich will auf das Grobmenschliche, ja Unwürdige einer Vorstellung, die uns den Schöpfer als einen geschickten Rechenmeister vor Augen führt, gar nicht einmal so viel Gewicht legen. Ich erinnere nur daran, dass es unserem Denken schlechterdings unmöglich ist, einen zeitlichen Anfang der Welt anzunehmen. Eine Vergangenheit, in der es überhaupt noch keine Zeit gab, ist doch wohl ein Unbegriff; aber auch eine Zeit, in der noch nichts existirte, was sich hätte verändern können, bleibt für uns ein Messer ohne Griff und Klinge. Man hat demgegenüber zu zeigen versucht, wie auch ein Ge-

schehen, das sich nach rückwärts und vorwärts in die Unendlichkeit verliert, über unser Begreifen gänzlich hinausgehe. Aber dies ist doch nur insofern der Fall, als uns der mit dem Wesen des Unendlichen von vornherein streitende Versuch, es mit unserem Denken ganz auszuschöpfen, den Weltlauf wirklich zu Ende zu denken, natürlich misslingt. Auch die Antinomien, zu denen Kant's Vernunftkritik in dieser Frage zu gelangen meinte, ziehen ihre Nahrung lediglich aus dem unerlaubten Begriff einer abgelaufenen Unendlichkeit.

Daraus folgt also unwidersprechlich: Wir können vielleicht das Gesetz selbst, niemals aber den besonderen Fall seiner Anwendung als selbständig gewollten auf Gott zurückführen; wie die einzelnen Causalreihen sich kreuzen und verketten, ist und bleibt Sache des Zufalls.

Damit ist auch der letzte Rest der dualistischen Vorstellung, die Welt und Gott als Werk und Werkmeister äusserlich einander gegenüberstellte, beseitigt. Die kritische Prüfung des christlich-dogmatischen Gottesbegriffs selbst, in die wir nunmehr eintreten wollen, wird uns von einer anderen Seite her zu dem nämlichen Resultate führen. Wir können dabei als allgemeinsten Satz die schon von Strauss aufgestellte und bisher noch von Niemandem widerlegte These aufstellen, dass Persönlichkeit und Absolutheit miteinander unvereinbar seien. Dennoch erheischt nicht nur das Begehren der naiven Frömmigkeit nach einem Gotte, mit dem sie sich auf Du und Du stellen kann, Berücksichtigung, sondern ebenso sehr auch das Interesse geläuterter Religiosität, ihn als den selbst unbedingten Allesbedinger und als schlechterdings erhaben über jede Schranke des Raums und allen Wechsel der Zeit zu denken. Nehmen wir zunächst den zweiten Teil dieser Aussage, so liegt darin mehr als die Forderung einer unwandelbaren Stetigkeit seines Willens in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nämlich die Überzeugung, dass sein Bewusstsein von diesen Unterschieden

überhaupt nicht berührt werden dürfe, wenn er nicht wieder in den Strom des Veränderlichen hineingezogen und uns Kindern des flüchtigen Augenblickes gleichgestellt werden soll. Schon der grosse Kirchenvater Augustin, der zugleich ein philosophischer Denker ersten Ranges gewesen ist, hat Gottes Ewigkeit in diesem einzig möglichen Sinne verstanden. Hieraus ergiebt sich aber, dass Gott nicht nur in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Hinsicht das grenzenlose All, die ganze Fülle des Gewordenen und für uns noch Werdenden mit einem Blicke überschauen müsste: Wir stehen abermals vor dem Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit.

Auch ist die Frage wohl berechtigt, ob sich denn mit dem Begriffe eines zeitlosen Wollens und Denkens überhaupt noch ein fassbarer Sinn verbinden lasse. Ein Streben, das sein Ziel immer schon erreicht haben muss, eine Gedankenthätigkeit, die mit ihren Resultaten in Eins zusammenfällt, sie haben offenbar mit den Functionen unseres Geistes nur noch das Wort gemeinsam. Sehen wir weiter zu, welche Folgerungen aus der Idee der schlechthinigen Unbedingtheit fliessen, die ja ebenfalls nicht preisgegeben werden kann, ohne den Herrn der Welt von seiner Höhe herabzuziehen. Die Natur ist zwar ganz und gar abhängig von Gott zu denken, aber wir werden nicht zulassen, dass sie in irgend einer Weise auf ihn zurückwirke. Alles wird von dem unendlichen Willen, er nur durch sich selbst, durch nichts ausser ihm bestimmt. Können aber die Gegenstände der unseren Sinnen zugänglichen und unser Bewusstsein afficirenden Aussenwelt auf den göttlichen Geist keinen Einfluss gewinnen, so erzeugen sie in ihm auch keine Vorstellungen von sich. Mit anderen Worten: der Absolute hat höchstens ein Wissen von der in ihm uranfänglich vorhandenen Weltidee, jedoch nicht von einer ihm real gegenüberstehenden, in Raum und Zeit ausgebreiteten Schöpfung; ja die blosse Existenz einer solchen hebt eigentlich schon seine Absolutheit auf, be-

schränkt und verendlicht ihn. Die Gottheit ist ein Feuer, das den selbständigen Kosmos unabwendbar in sich aufzehrt. Oder, da wir nicht wohl zulassen können, dass die Wirklichkeit zu einer blossen Phantasmagorie von Vorstellungen verflüchtigt werde, so verschwindet umgekehrt Gott in der Natur.

Aber den ewig Lebendigen hält es nicht im Grabe. Ich glaube, dass wir frohen Gemütes und mit gutem wissenschaftlichem Gewissen seine Auferstehung predigen können in neuer, verklärter Gestalt. Der populäre Theismus ist zerstört, — für die Religion hat die letzte Stunde noch längst nicht geschlagen.

Um dies deutlich zu machen, müssen wir in der Kürze einige erkenntniskritische Überlegungen anstellen. Die Physik und die Sinnesphysiologie haben den Beweis erbracht, dass der ganze bunte Schein, der unsere Wahrnehmungen umkleidet, ein Product unseres Bewusstseins ist. Die Farbenpracht des Herbstes und die lieblichen Melodien der kleinen Frühlingssänger, sie sind doch so, wie wir sie sehen und hören, nirgendwo anders als im seelischen Innern der zu ihrer Aufnahme befähigten empfindenden Wesen. Und was von den Farben- und Tonqualitäten, das gilt auch von allen Geruchs-, Geschmacks-, Druck- und Temperaturempfindungen. Draussen giebt es nur Luftwellen und Ätherschwingungen, den Stoss der Atome beziehungsweise den Umsatz der Energien.

Gleichwohl kann dieser naturwissenschaftliche Standpunkt immer nur ein vorläufiger sein. Die kritische Philosophie zeigt, dass auch die scheinbar so unerschütterliche Realität der im Raume ausgedehnten Körperwelt selbst eindringenderer Überlegung nicht standhält. Der Materialismus kann als endgültige Weltanschauung keinesfalls in Betracht kommen. Die räumliche Grösse ist keine Eigenschaft, die einem Dinge objectiv anhaftete, denn sie wechselt ja mit der Entfernung des Beobachters. Sie giebt nur relative, keine absoluten Bestimmungen. Wir können

wohl sagen, eine Wand sei höher wie eine andere, oder sie sei so hoch wie ein Meterstab; aber wie hoch sie, wie lang das Meter „an sich“ ist — diese Frage lässt sich nicht beantworten. Ebenso kann sich die Raumerfüllung der Materie nur dann wirksam erweisen, wenn gegen einen bereits von stofflichen Elementen eingenommenen Raumteil ein fremder Körper andringt. Und doch ist jene Widerstandsfähigkeit schliesslich das Einzige, was sich von ihr noch aussagen lässt; inhaltlich ist nach Abzug aller sinnlichen Qualitäten das raumerfüllende Medium überhaupt nicht mehr zu definiren. Construiren wir statt dessen die Natur aus anziehenden und abstossenden Kräften, so bleibt die Sachlage die nämliche. Kräfte lassen sich sehr genau berechnen, aber über ihr inneres Wesen hat noch Niemand Auskunft gegeben.

Nun haben wir aber auch gar nicht nötig, ein gänzlich unbekanntes und unvorstellbares Sein in sie hineinzugeheimnissen. Obwohl wir uns natürlich bewusst bleiben müssen, damit die Grenze des Erfahrbaren und streng Beweisbaren zu überschreiten, dürfen wir doch wohl voraussetzen, dass eben dasjenige, was sich uns als die Wirklichkeit unseres Innern enthüllt, auch das eigene Wesen der uns umgebenden Natur darstellt, aus der wir ja doch hervorgegangen sind. Man kann zweifeln, ob überhaupt eine Metaphysik möglich ist — das Bedürfnis nach einheitlichem Abschluss unseres Weltbildes wird jedenfalls immer vorhanden sein —, aber wenn sie gewagt wird, kann sie nicht anders als idealistisch ausfallen. Wir brauchen uns deshalb nicht in mythologische Träumereien zu verlieren und uns vorzustellen, dass jeder Stein an der Strasse verborgen eine Seele in sich trage, oder dass die Planeten, wie F e c h n e r lehrte, fühlende und wollende Wesen seien. Ein zusammenhängendes Bewusstsein haben kaum die niederen Organismen, geschweige anorganische Körper. Aber in dem Wechselspiel der physikalischen und chemischen Kräfte machen sich vielleicht doch schon die An-

fänge eines Strebens und Widerstrebens geltend, das unserem Wollen verwandt ist.

Damit sind wir zur Rückeroberung eines religiösen Glaubens schon ein gutes Stück vorwärts gekommen — die Gottheit beginnt die Fesseln ihres Sarges zu sprengen. Der Kosmos ist seinem Kerne nach geistiger Art. Diese Erkenntnis ist für unsere Stellung in ihm von ungeheuerer Wichtigkeit. Denn jetzt stehen wir dem All nicht mehr fremd gegenüber, sind nicht blos verlorene Stäubchen in der ungeheueren Wüste des Sternenraums. Wir betrachten das Universum nicht mit demselben kühlen Staunen wie etwa eine der Riesenmaschinen moderner Ingenieurkunst. Kindliche Gefühle steigen in uns auf; Vertrautheit, gemischt mit scheuer Ehrfurcht.

Aber es fehlt ihnen bis jetzt noch der rechte Mittelpunkt, um den sie sich sammeln können. Wo sollen wir den Gegenstand unserer Anbetung suchen? Der Naturmensch fand das Göttliche fast greifbar überall in seiner nächsten Nähe: im Rauschen der Quelle, in der geheimnisvollen Triebkraft des Baumes. Doch der Stamm fällt unter den Hieben der Axt, und die Dryas stirbt. Nicht am Vergänglichen, nicht an der vereinzelten Erscheinung können wir haften bleiben.

Wir vergegenwärtigen uns die grosse Grundthatsache, auf der alle Wissenschaft ruht: Die Welt ist eine Einheit. Die nämlichen Gesetze gelten in allen Räumen und zu allen Zeiten. Wenigstens ist nie und nirgends noch eine Ausnahme von ihnen, ein Wunder, mit Sicherheit festgestellt worden, und so dürfen wir wohl auch künftighin erwarten, unter den gleichen Bedingungen stets das Gleiche eintreten zu sehen. Es bleibt dies allerdings in gewissem Sinne immer ein Act des Glaubens, aber ein solcher, den wir leisten müssen, wollen wir uns nicht selbst aufgeben als denkende wie als moralische Wesen. Denn wenn es unberechenbare Lücken in dem geordneten Zusammenhange von Ursache und Wirkung giebt, dann ist es auch

nicht mehr möglich, die Folgen der eigenen Handlungen vorauszusehen und sich sittliche Zwecke zu setzen. Auch wird, wer sich auf übernatürliche Hülfe verlässt, nur zu leicht die eigene Pflicht versäumen; der Mirakelglaube ist also direct unsittlich, so krampfhaft auch das überlieferte Christentum daran festhält. Der Nazarener selbst freilich hat die zeichenfordernden Juden ein böses und ehebrecherisches Geschlecht gescholten. Wie in so vielen anderen Dingen steht auch hierin Christus wider die Kirche.

Der Glaube an Mirakel ist ferner irreligiös. Nicht als wollten wir, wie man früher im Wunder die göttliche Macht unmittelbar aufzeigte, nun umgekehrt aus dem regelmässigen Gang der Weltenuhr auf den einen Schöpfer und Erhalter zurückschliessen. Gleich allen anderen angeblichen Beweisen für das Dasein Gottes ist auch dieser — ungeachtet seines ehrwürdigen Alters — durchaus hinfällig. Die Einheit der Natur wird nicht begründet, sondern zerstört, wenn man sie vom Willen eines jenseitigen Wesens abhängig macht. Trotzdem giebt es nichts, was uns innerlich mehr erheben und zugleich tiefer demütigen könnte als die Gewissheit, dass im rastlosen Wechsel der Gestalten doch ein Unwandelbares besteht, zu dem sich zwar der Menschengeist emporschwingen kann, von dem das kleine Ich aber gleichwohl unbedingt abhängig bleibt. Religion ist Sammlung des Gemütes im Anblick des Ewigen, und darum scheuen wir uns auch nicht, auf das allmächtige und allgegenwärtige Weltgesetz den altgeheiligten Gottesnamen anzuwenden. Die anschaulichen Vorstellungen, die Gott in ein übermenschliches und doch menschenähnliches Einzelwesen verwandeln, dürfen wir nicht zur ausschlaggebenden Hauptsache machen; sie liegen im Bereiche der religiösen Bildersprache, der Glaubenspoesie.

Immerhin haben sie insofern auch objectiv eine gewisse Berechtigung, als eben die Welt eine geistige Einheit ist. Wir dürfen sie nicht, wie Spinozismus und

Materialismus thaten, als starre Substanz, sondern als immerwährende Thätigkeit und Entwickelung auffassen. Die universelle Notwendigkeit ist nicht blos ordnende Macht, sondern zugleich schöpferisches Princip.

Da nun weiter der Entwickelungsprocess zur Geburt selbstbewusster persönlicher Geister führt, müssen wir die Anlage hierzu in jenen letzten Grund alles Daseins hineinverlegen, und wenn wir endlich nicht umhin können, in der Vernunft, die das All begreift, die höchste Stufe des kosmischen Werdeganges zu erblicken, sind wir auch genötigt, den Menschengeist für den vollkommensten Ausdruck des Wesens der Wirklichkeit zu halten. Damit gewinnen wir zugleich einen neuen und haltbareren Offenbarungsbegriff. Nicht vereinzelte Erlebnisse in unserem Geiste sind Kundmachungen der Gottheit, sondern in der ganzen lebendigen Persönlichkeit wird sie Erscheinung. Wir werden auf den alten Gedanken der Gottmenschheit geführt, mit dem die christliche Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts und dann wieder der Reformationszeit gerungen hat, und den sie in dogmatische Formeln fasste, die notwendig widerspruchsvoll bleiben mussten, weil zwei in sich abgeschlossene Personen in alle Wege nicht eine einzige werden können. Die Folge davon ist, dass man immer wieder in judaistische und paganistische Häresie verfällt. Dort wird die volle Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und damit seine Heilsbedeutung vernichtet, hier droht Mehrgötterei. Diese Schwierigkeiten lassen sich nur vermeiden, wenn man mit dem grossen Ketzer der Neuzeit, David Friedrich Strauss, das Absolute monistisch als die der Entwickelung immanente treibende Kraft, als sich selbst ewig personificirendes Princip versteht.

Und wie uns der Grund des Daseins nicht vor der Welt liegt, so auch sein Ziel nicht hinter ihr. Wir können uns weder die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches noch auch die philosophische von der Unsterblichkeit der Seele zu eigen machen. Die eine fordert ein

absolutes Wunder, und die andere ist wertlos. Denn eine gleichsam nackte Seele ohne körperliche Organe könnte sich weder ihrer Vergangenheit erinnern noch Eindrücke empfangen noch auf ihre Umgebung wirken; sie gliche völlig den Schatten des Hades. Für uns wie für den Verfasser der „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" fallen Frömmigkeit und ewiges Leben durchaus zusammen. Nicht künftig im Jenseits, nein, jetzt und hier gilt es, Eins zu werden mit dem Ewigen.

Dass also auf modernem Standpunkt wirklich Religion noch möglich ist, scheint uns unwidersprechlich. Der in der heutigen Theologie vorherrschende einseitige Historismus wird zwar behaupten, wir entwickelten eine lediglich philosophische Weltanschauung, die mit den geschichtlichen Religionen nichts mehr gemein habe. Aber die ganze Unterscheidung ist schief. Religion ist ein in der Regel in bestimmten Handlungen sich auswirkender Gefühlscomplex, der eine — wenn auch vielleicht sehr primitive — Metaphysik zur Grundlage hat. Auch das Christentum schliesst zweifellos philosophische Bestandteile ein, wobei man an die schon in das Johannes-Evangelium eingedrungene Logosspeculation nicht einmal zu denken braucht.

Freilich ist uns das geschichtliche Christentum nicht mehr alleiniger Ausgangspunkt und unverrückbare Grenze der Arbeit. Die wissenschaftliche Denkweise gebietet, sich auch gegenüber dieser gewaltigsten aller Geistesbewegungen eine principiell völlig freie Stellung zu wahren. Das braucht durchaus nicht zu einem völligen Abbruch und Neubau zu führen; im Gegenteil wird unser Streben darauf gerichtet sein müssen, die im Christentum enthaltenen Edelmetalle für unsere Zeit so auszumünzen, dass wir Einbussen am geistigen Gesamtcapital möglichst vermeiden.

Manche Umgestaltung wird ja ohne Frage zunächst als Verlust empfunden werden; nicht in derselben Weise wie der populäre Vorsehungsglaube hat eine moderne Religion für die Nöte des Individuums ihren Trost bereit.

Aber dem wahrhaft Frommen ist's auch nicht darum zu thun, dass er vor allem Erdenleid bewahrt oder in einer „besseren Welt“ dafür entschädigt werde. Er fragt im Besitze des Höchsten nichts nach Himmel und Erde; demutsvoll ordnet er das eigene Wollen der Weltordnung unter und lässt sich Gutes und Böses gleicherweise zum Besten dienen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir endlich noch einen Blick auf die praktisch-ethische Seite des Christentums werfen. Der weitverbreiteten Ansicht, die zwar das Dogma glaubt beiseite setzen zu können, die sittlichen Weisungen Jesu aber heute noch unverändert als Richtlinien des Handelns festhalten möchte, müssen wir entgegentreten. Die urchristliche Lebensanschauung wurzelt so tief in der religiösen Metaphysik und spiegelt so deutlich deren eigentümliche Bestimmtheit wieder, dass eine glatte Ablösung unvollziehbar wird. Individualistisch und dualistisch wie sie ist auch die Sittlichkeit.

Als Endzweck aller Bethätigung erscheint der Einzelne und als höchstes Motiv das Sich-Schätze-sammeln im Himmel. Darin liegt aber wenigstens die Gefahr, dass nun das Gute nur um eines äusserlich darauf gesetzten Preises, nicht um seiner selbst willen gethan wird. Schneidet man andererseits jede Lohnidee ab, so gerät man in Verlegenheit wegen einer hinreichend starken Triebfeder. Ich vermag an und für sich das Dasein meines Nächsten nicht höher zu werten als das meine. Ich kann wohl einmal mein Brot mit ihm teilen, ja, eine aufs Höchste gesteigerte persönliche Sympathie ist vielleicht sogar im Stande, mich bis zur Aufopferung des eigenen Lebens zu treiben. Dass aber grundsätzlich Jeder seine Lebenszwecke denen des Anderen unterordnen solle, ist ein durchaus widersinniger Satz. Nun verlangt allerdings auch die Ethik Jesu nur, die Brüder zu lieben wie uns selbst. Aber immer noch bleibt eine Zersplitterung des Wollens in unzähligen Einzelzwecken bestehen, die eine wirkliche Be-

friedigung nicht mit sich führt. Erst dann, wenn Subject und Object des sittlichen Handelns in einem höheren Dritten aufgehen, wenn an die Stelle der Menschen die Menschheit tritt, in der wir unser Selbst, das wir an sie hingegeben haben, erweitert wiederfinden, lässt sich der Conflict zwischen Egoismus und Altruismus lösen.

Man könnte dagegen wieder einwenden, dass die christliche Ethik in ihrer Reich-Gottes-Idee eine solche übergeordnete Grösse ebenfalls kenne. Indessen macht der ausschliesslich sittlich-religiöse Inhalt dieses Begriffes ihn offenbar ungeeignet zur Ableitung positiver Vorschriften. Am Reiche Gottes arbeiten heisst die Menschen innerlich fördern, sie ihrer überweltlichen Bestimmung zuführen; das ethisch-normale Handeln wäre demnach als ein solches zu definiren, wodurch gute und fromme Gesinnung verbreitet wird. Wir bewegen uns hoffnungslos im Kreise.

Der Gedanke der universellen Liebesgemeinschaft fordert unweigerlich seine Verweltlichung im Sinne des Culturideals. Die allgemeine Wohlfahrt im weitesten Sinne wird so die höchste, wiewohl ewig unvollendbare Aufgabe. Darunter haben wir nicht nur die Sorge für gesunde Wohnungen und menschenwürdige Arbeitsverhältnisse zu begreifen, sondern auch künstlerisches Schaffen und Bereicherung der wissenschaftlichen Erkenntnis — Dinge, die ganz ausserhalb des Gesichtskreises der Evangelien liegen. Die katholische Kirche, die in Samariterwerk, Almosengeben, Askese und beschaulicher Versenkung die eigentlich christliche Tugendübung sieht, steht ihnen daher sicherlich näher als der Protestantismus, der dem Staate und der profanen Welt einen Selbstwert zuerkennt. Aber die von der Reformation eingeleitete Entwickelung lässt sich wohl aufhalten, jedoch nicht mehr zurückbiegen. Die neue Zeit zersetzt Kirchen- und Priestertum, versöhnt Geist und Fleisch und schmiedet im Eisenwerk die Pforten des Paradieses. Sie bedarf weder eines jenseitigen Gesetzgebers noch Richters, um auf ihrem Wege vorwärts zu

schreiten. Dennoch klingt auch zu ihrer Arbeit als eine unvergängliche Melodie das Wort: Auf dass ihr Kinder werdet eures Vaters im Himmel! In der Menschheit ist die Gottheit gegenwärtig, und die Teilhaberschaft am irdischen Gesamtwillen ist der Weg zur Einigung mit dem absoluten. Die religiösen Vorstellungen begründen nicht die Sittlichkeit, aber sie verleihen ihr Ewigkeitswert. Wohl sind wir alle demselben Lebensquell entstiegen und so ohne unser Zuthun Gotteskinder von Geburt. Aber es darf nicht vergessen werden, dass der Geist nie und nirgends ruhendes Sein, sondern Actualität und Werden ist, und dass daher jene Einheit durch eigenes Streben und Wirken immer aufs Neue ergriffen sein will. „Im Anfang war die That."

II.

Die Einleitungsschriften der Pseudo-Clementinen.

Von

A. Hilgenfeld.

Von den sogenannten Homilien des römischen Clemens ist uns nicht blos der einleitende Brief des Clemens an Jacobus erhalten, welchen Rufinus von Aquileja noch vor den Recognitionen vorgefunden und früher als diese Schrift lateinisch übersetzt hat[1]), sondern auch ein die Zusendung der Bücher der *Κηρύγματα Πέτρου* begleitender Brief des Petrus an Jacobus nebst der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου*, welche nach dem Antrage des Petrus das von dem Empfänger

---

[1]) Epistola Clementis ad Iacobum ex Rufini interpretatione, ed. O. F. Fritzsche, Turici 1873.

dieser strengstens geheim zu haltenden Schrift abzulegende Gelübde feststellt[1]). Den Brief des Petrus an Jacobus hat Photius Biblioth. cod. 112. 113 auch vorgefunden bei der Schrift des römischen Clemens, deren Inhalt *αἵ τε λεγόμεναι τοῦ ἀποστόλου Πέτρου πράξεις καὶ αἱ πρὸς Σίμωνα τὸν μάγον διαλέξεις* [Rec. II. III] *καὶ ἔτι ὁ ἀναγνωρισμὸς τοῦ Κλήμεντος καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων ἀδελφῶν. διὸ καὶ ἔν τισι τῶν βιβλίων ἡ ἐπιγραφὴ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμὸς ἐπιγράφεται.* Schon aus der Voranstellung der Unterredungen des Petrus mit dem Magier Simon, deren Hauptstücke in den Homilien (XVI—XIX) den Wiedererkennungen (XII—XIV) nachfolgen, konnte man erkennen, dass die Recognitionen gemeint sind, was vollends bestätigt wird durch die Aufschrift einiger Handschriften. Auch vor den Recognitionen hat also Photius nicht blos einen Brief des Clemens an Jacobus, sondern auch einen des Petrus an ihn vorgefunden. Fährt er doch fort: *ἐν τισι δὲ (βιβλίοις), ὡς ἔφημεν, ἐπιστολὴ προστέτακται ὡς πρὸς τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον, καὶ αὕτη δὲ οὐχ ἡ αὐτή, οὐδὲ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ προσενηνεγμένη, ἀλλ' ἐπὶ μέν τινων βιβλίων ὡς ἀπὸ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου πρὸς Ἰάκωβον ἐπεσταλμένη, ἐφ' ἑτέρων δὲ ὡς ἀπὸ Κλήμεντος πρὸς Ἰάκωβον, ἄλλη καὶ ἄλλη, ὡς προείπομεν. καὶ ἡ μὲν δηλοῖ, Πέτρον τὰς οἰκείας συγγράψαι πράξεις καὶ πρὸς Ἰάκωβον αἰτησάμενον ταύτας*[2]) *ἀποστεῖλαι, ἡ δὲ διαλαμβάνει, ὡς Κλήμης ταύτας κατὰ πρόσταγμα Πέτρου συγγράψειε, κἀκείνου πρὸς τὴν ἀγήρω μεταστάντος ἀποστείλοι Κλήμης πρὸς Ἰάκωβον.* Auf diesen Unterschied der beiden beigegebenen Briefe stützt Photius die Mutmassung, dass

---

[1]) Clementina, herausgegeben von Paul de Lagarde, Leipzig 1865, p. 3—12.

[2]) Die Forderung des Jacobus, dass Petrus seine eigenen Schicksale aufzeichnen möge, hat Photius in den Brief des Petrus hineingetragen, wohl nach Rec. I, 17; Hom. I, 20, wo allerdings die Rede ist von einem Befehle des Jacobus, Petrus solle Jahresberichte über seine Worte und Thaten einschicken.

es zwei Ausgaben der *Πέτρου πράξεις* gegeben habe, und dass nur die des Clemens sich erhalten habe: *ἔστιν οὖν εἰκασμῷ διαλαβεῖν, ὡς δύο μὲν εἴησαν τῶν Πέτρου πράξεων ἐκδόσεις γεγενημέναι, τῷ δὲ χρόνῳ τῆς ἑτέρας διαρρυείσης ἐπεκράτησεν ἡ τοῦ Κλήμεντος.*

Auf dieser von Photius eröffneten Bahn bin ich weiter gegangen seit der Schrift über die clementinischen Recognitionen und Homilien (1848). Der Brief des Petrus an Jacobus führte mich auf *Κηρύγματα Πέτρου*, welche beiden Clemens-Schriften zu Grunde liegen und aus den Recognitionen noch genauer zu ermitteln sind, der Brief des Clemens an Jacobus auf eine dessen Namen führende Bearbeitung, welche auf die Wiedererkennung der Eltern und Brüder des Clemens hinausläuft und der Clemens-Roman genannt werden kann. Die Clemens-Schrift führte die ganz passende Aufschrift *Ἀναγνωρισμός*[1]), *ἀναγνώσεις*[2]), welche der einen von beiden Schriften bis heute verblieben ist. Die *Κηρύγματα Πέτρου*, auf welche der Brief des Petrus sich bezieht, sind als solche nicht erhalten. Hans Waitz[3]) hat dieselben nicht blos aus den Recognitionen, sondern auch aus den Homilien zu ermitteln versucht und als eine von Pseudo-Clemens zwischen 220 und 230 für seinen Roman benutzte Quellenschrift, eine bald nach 135 in Cäsarea von einem antipaulinischen Judenchristen eigenartig gnostischer Richtung verfasste Geheimschrift seiner dem Elkesitismus verwandten Secte, eine gegen 200 von einem Geistesgenossen veröffentlichte und so dem Pseudo-Clemens zugekommene Streitschrift gegen Marcion dargestellt, wogegen A. Harnack[4]) den Unter-

---

[1]) So Rufinus bei Hieronymus contra Rufinum II, 17 (auch in Cotelerii Patr. app. I, 484: de recognitione libri), Photius Biblioth. cod. 112. 113.

[2]) So Rufinus, Praefat. ad Gaudentium vor seiner lateinischen Übersetzung.

[3]) Die Pseudo-Clementinen, Homilien u. Recognitionen, 1904, S. 79 f.

[4]) Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Bd. II, 1, S. 536 f.

schied von Geheimschrift und öffentlicher Streitschrift verwirft und diese erst um 200 verfasste Schrift eine Quellenschrift des erst um 260 seinen Roman schreibenden Pseudo-Clemens gewesen sein lässt. Dann würde der Verfasser des Clemens-Romans den Brief des Petrus an Jacobus und dessen Contestatio, welche die strengste Geheimhaltung der Kerygmen des Petrus feststellen, nur vorgespiegelt haben. Aber auch wenn Waitz die Geheimthuerei der Epistola Petri und der Contestatio Jacobi als von Pseudo-Clemens vorgefunden anerkennt, vermisst man ein Beispiel, dass jemals ein Schriftsteller von einer stillschweigend gebrauchten, zum Teil ausgeschriebenen Quellenschrift solche einleitenden Schriftstücke seiner eigenen Schrift vorangestellt haben sollte. Anders ist es doch, wenn die Kerygmen des Petrus geradezu Grundschrift waren und bei einer zweiten Ausgabe unter dem Namen des Clemens (mit Photius zu reden), wenn bei einer Umarbeitung der petrinischen Schrift zu einer clementinischen die einleitenden Schriftstücke der ersteren beibehalten wurden. Sie wurden in manchen Handschriften auch weggelassen, wie Photius bezeugt, obwohl das erste Buch der Kerygmen des Petrus, welches von dem wahren Propheten handelte, als an Jacobus abgesandt nicht blos Rec. I, 17, sondern auch Hom. I, 20 erwähnt wird, und obwohl Rec. III, 74. 75 sämtliche 10 Bücher dieser Geheimschrift als dem Jacobus übersandt verzeichnet werden. Die Beibehaltung der einleitenden Schriftstücke würde seltsam sein bei einer Quellenschrift, ist dagegen sehr begreiflich bei der Umarbeitung einer Grundschrift.

Etwas anders steht es mit dem Briefe des Clemens an Jacobus. Diesen hat Rufinus wohl lateinisch übersetzt, aber seiner lateinischen Übersetzung der Clementis „ἀναγνώσεων, hoc est recognitionum“, nicht mehr beigegeben. Diese Übersetzung schickt er dem Gaudentius mit der vorwortlichen Bemerkung: „Epistolam sane, in qua idem Clemens ad Iacobum fratrem domini scribens de obitu

nunciat Petri, et quod se reliquerit successorem cathedrae et doctrinae suae, in qua etiam de omni ordine ecclesiastico continetur, ideo nunc huic operi non praemisi, quia et tempore posterior est et olim a me interpretata et edita." Auch wenn man mit Harnack (S. 521, Anm. 2) Rufin's Urteil, der Brief des Clemens sei jünger als die Recognitionen, „ohne Wert" nennt, muss man zugeben, dass beide Hauptgestalten der Clementinen nur an wenigen Stellen einen Brief des Clemens an Jacobus, für welchen das ganze Werk geschrieben sei, voraussetzen, dagegen sonst von Jacobus in der dritten Person handeln[1]). Angeredet wird Jacobus Rec. I, 17 (aber in den Leipziger Hss. fehlt die ganze Stelle): „Unde iubente eo (Petro), ea quae ad me loquutus est in ordinem redigens librum de vero propheta conscripsi eumque de Caesarea ad te ipso iubente transmisi. dicebat enim mandatum se accepisse abs te, ut per singulos annos, si qua essent a se dicta gestaque, ad te descripta transmitteret." III, 74: „simul et imperat (Petrus) mihi . . . libris singula quaeque quae memoratu digni videbantur comprehendere et mittere ad te, mi domine Iacobe, sicut et feci parens eius praeceptis." 75: „de ergo singulis quae apud Caesaream disserta sunt a Petro, iubente, ut dixi, ipso decem conscripta ad te transmisi[2]) volumina." Hom. I, 20 *πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον [αὐτοῦ κελεύσαντος] ἀπὸ τῆς Καισαρείας τῆς Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρὰ σοῦ ἐντολὴν ἔχειν εἰπὼν τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι.* Abgesehen von solchen Stellen bedürfen weder die Recognitionen noch die Homilien einer Einleitung durch einen Brief des Clemens an Jacobus. Diesen konnte Rufinus weglassen, da der Anfang genügte: „Ego Clemens, in urbe Roma natus, ex prima aetate pudicitiae studium gessi," Hom.: *Ἐγὼ Κλή-*

---

[1]) Rec. I, 43. 66. 68. 70. 72. 73; IV, 35; Hom. XI, 35.

[2]) Waitz (S. 86) will ändern transmisit. Dazu stimmt aber nicht das vorhergehende iubente . . . ipso.

μης, Ῥωμαίων πολίτης ὤν, καὶ τὴν πρώτην ἡλικίαν σωφρόνως ζῆσαι δεδύνημαι. Ist nun aber der Clemens des Briefes auch der Verfasser des Clemens-Romanes? Dieser erzählt Rec. III, 68 f.; Hom. III, 60 f. die Einsetzung des Zacchäus zum Bischofe von Cäsarea. Waitz (S. 28 f.) schreibt den Bericht der Grundschrift, d. h. eben dem Clemens-Romane, zu und findet (S. 64 f.) in dem brieflichen Berichte des Clemens über seine eigene Bischofs-Ordination in Rom „eine spätere Nachbildung". Sollte sich dann die Zeit des Clemens-Briefes ermitteln lassen, so würde sich für den Clemens-Roman ein fester terminus ad quem ergeben. Gleichwohl kommt Waitz (S. 69 f.) auf denselben Schreiber des Clemens-Briefes und des Clemens-Romanes hinaus und will hier vielmehr den terminus a quo (220) gefunden haben. Mit sich selbst stellt er nur dadurch einen gewissen Einklang her, dass er (S. 180) die Bischofs-Ordination des Zacchäus in Cäsarea schon seiner zweiten Quellenschrift (*Πέτρου πράξεις*) zuschreibt, also für vorgrundschriftlich erklärt. Hier ist noch kein sicheres Ergebnis erreicht. Wir haben auch den Brief des Clemens an Jacobus genau zu untersuchen, ebensowohl an sich als auch nach seinem Verhältnisse zu den beiden Clemens-Schriften, welche hier in Betracht kommen.

Die Untersuchung der beiden Einleitungsschriften, der petrinisch-jacobinischen und der clementinischen, hat für die Untersuchung der beiden Clemens-Schriften selbst, der Recognitionen und der Homilien[1]), noch besondere

---

[1]) Auch der Unterschied dieser beiden Hauptschriften ist von einem alten Kirchenschriftsteller wohl bemerkt worden. Rufinus de adulteratione librorum Origenis (bei Hieronymus contra Rufinum II, 17) schreibt wohl von der Recognitio Clementis als von einer einzigen Schrift: „Clemens apostolorum discipulus, qui Romanae ecclesiae post apostolos et episcopus et martyr praefuit, libros edidit, qui graece appellantur ἀναγνωρισμός, id est recognitio, in quibus quum ex persona Petri apostoli doctrina apostolica in quam plurimis exponatur, in

Bedeutung. Denn diese Einleitungsschriften sind offenbar jede aus Einem Gusse geschrieben, nicht durch mehrere Hände gegangen und können festen Boden gewähren, von welchem aus sich die auf keinen Fall so einheitlichen Clemens-Schriften selbst sicherer beurteilen lassen.

I. Der Brief des Petrus an Jacobus und die Contestatio Jacobi.

1. Der Brief des Petrus, welcher schon den Photius auf eine nicht clementinische Schrift über die Geschichte des Petrus führte, beginnt: *Πέτρῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας.* Waitz (S. 60) kann es nicht bestreiten, dass Jacobus hier erscheint „als Vorgesetzter des Petrus, welchem dieser Bericht zu erstatten hat". Petrus nennt ihn auch „Bischof der heiligen Kirche" (nicht: Gemeinde). Sachlich bezeichnet Petrus den Jacobus

aliquibus ita Eunomii dogma scribitur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur, filium dei creatum ex nullis exstantibus asseverans [magis Rec. III, 2—12 quam Hom. XVI, 15 sq.]. tum deinde etiam illud adulterii inseritur genus, ut naturam diaboli ceterorumque daemonum non propositi voluntatisque malitia, sed excepta ac separata creaturae produxerit qualitas" [Hom. XIX, 12 sq., non Rec. VIII, 55. 56]. Aber dem Gaudentius schreibt Rufinus in dem Vorworte zu seiner lateinischen Übersetzung der Recognitionen: „Puto quod non te lateat, Clementis huius in graeco eiusdem operis *ἀναγνώσεων*, hoc est recognitionum, duas editiones haberi et duo corpora esse librorum, in aliquantis quidem diversa, in multis tamen eiusdem narrationis. denique pars ultima huius operis, in qua de transmutatione Simonis refertur, in uno corpore habetur [Rec. X, 56 sq. Clementis pater Faustinianus transformatur in Simonis magi speciem], in alio penitus non habetur." Hom. XX, 14 sq. wird wohl dieselbe Verwandlung des Clemens-Vaters in die Gestalt Simon's erzählt, aber nicht mehr die in Antiochien geschehene Rückverwandlung desselben in seine eigene Gestalt (Rec. X, 67). Der Ausdruck 'transmutatio Simonis' ist ungenau, kann also sachlich nur darauf bezogen werden, dass die Homilien, welche das Auftreten des Petrus in Antiochien nicht mehr erzählen, auch nicht berichten, dass dort „abscessit ab eo (Clementis patre) adspectus Simonis magi".

schon ebenso als das Oberhaupt der Christenheit, wie Clemens seinen Brief beginnt: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν* (*ἐν* add. Rufinus) *Ἰερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς* (*ἐκκλησίας τὰς* add. Ruf.) *πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ. ἱδρυθείσας καλῶς, σύν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς.* Andere Bischöfe nennt auch der Jacobus der Contestatio (c. 2. 3) bei den Empfängern der Kerygmen des Petrus an anderen Orten, aber gewiss nicht als ihm gleichstehend. In den Recognitionen erscheint Jacobus wohl nur als Bischof der Urgemeinde in Jerusalem, aber als „qui a domino ordinatus est in ea (ecclesia) episcopus“ (I, 43), thatsächlich als über den Aposteln stehend (I, 66). Rec. I, 68 lesen wir: Iacobum episcoporum principem sacerdotum princeps (Caiphas) orabat, I, 70 wohl nur: ab episcopo Iacobo, 72: Iacobus episcopus. Aber hier lässt er den Petrus kommen, schickt ihn nach Cäsarea und gebietet ihm, Jahresberichte, besonders nach jedem Jahrsiebent, einzusenden. So heisst Jacobus denn Rec. I, 73 geradezu: archiepiscopus. Nach Rec. IV, 35 hat nicht blos Jacobus selbst, sondern auch seine Nachfolger in Jerusalem das Vorrecht, alle Lehrer des Christentums unter den Heiden zu prüfen und zu beglaubigen. Solches Vorrecht giebt noch Hom. XI, 35 *Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν.* In diesem Vorrechte liegt auch immer noch eine auch die Heidenchristen umfassende Verwaltung. So wird auch in dem Briefe des Petrus Jacobus als „Bischof der heiligen Kirche“ nicht auf die Gemeinde von Jerusalem beschränkt sein, sondern ökumenische Bedeutung haben und von dem *ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ* des Clemens-Briefes sachlich nicht verschieden sein. Der Petrus-Brief unterscheidet allerdings noch nicht die *ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν* in Jerusalem und die allenthalben durch Gottes Vorsehung wohlbegründeten Gemeinden der Heidenlande. Aber Christgläubige von den Heiden, bei welchen „die

gesetzwidrige und alberne Lehre des feindseligen Menschen" (Paulus) Eingang gefunden habe, setzt doch auch schon dieser Petrus c. 2 voraus. So zahlreich und bedeutend sind für Petrus diese Heidenchristen freilich noch nicht, dass sie der ursprünglichen Kirche, der Hebräer-Kirche, gegenüberstehen könnten als die ökumenischen Gründungen Gottes. Die Urgemeinde ist als Centralgemeinde noch die heilige Kirche selbst, ihr Bischof Jacobus noch der episcopus generalis oder universalis, welcher auch ἐπισκόπων ἐπίσκοπος genannt werden könnte, wenn Bischöfe ausser Jerusalem schon höhere Bedeutung erlangt hätten. Jacobus, bei welchem auch, als Paulus ihn besuchte, alle Presbyter versammelt waren (Act. XXI, 18), hat hier, wie Moses die 70 Ältesten (Petri ep. c. 1), um sich das Synedrium der 70 Presbyter (Petri ep. c. 2; Jac. cont. c. 1. 5), ohne dass Diakonen noch besonders erwähnt würden.

Jerusalem als Vorort der Christenheit und Jacobus frater domini massgebend selbst für Apostel sind nicht etwa spätere Luftgebilde ohne geschichtliche Wirklichkeit. Paulus stellt Gal. II, 9 den Jacobus als die erste Säule der Gemeinde Jerusalem den Aposteln Kephas und Johannes voran und erzählt Gal. II, 12, dass die Ankunft von Jacobus-Leuten in Antiochien den Kephas bewog, die Tischgemeinschaft mit den gläubigen Heiden abzubrechen, durch solche Excommunication auf dieselben einen Zwang zu jüdischer Lebensweise auszuüben. Die Apostelgeschichte erzählt XI, 22, dass die Gemeinde in Jerusalem, als sie die Anfänge des Christenglaubens in Antiochien vernahm, den Barnabas dahin sandte. Als in Antiochien die Streitfrage über die Notwendigkeit der Beschneidung zur Seligkeit entbrannte, schickte man von dort den Paulus, Barnabas u. A. nach Jerusalem, wo Jacobus den Antrag des Petrus näher bestimmt und so als Beschluss der Apostel und der Presbyter für die Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Kilikien durchsetzt (Act. XV, 1—29), einen Beschluss, auf welchen er noch Act. XXI, 25. 26 den zum

letzten Mal in Jerusalem erschienenen Paulus verweist. Solche Stellung des Herrenbruders Jacobus an der Spitze der Urgemeinde mochte dessen Märtyrertod (62) überdauern, indem ein anderer Verwandter des Herrn seine Stelle einnahm. Die Centralstellung der Urgemeinde mochte sich behaupten in dem nach der römischen Zerstörung (70) wiederhergestellten Jerusalem.

Hegesippus bestätigt um 180 den Herrenbruder Jacobus als Bischof der Kirche, nicht blos der Urgemeinde in Jerusalem, und fügt hinzu, dass solche Stellung an der Spitze der ganzen Christenheit seinen Märtyrertod (62) überdauerte, nämlich auf des Herrn Vetter Symeon (Märtyrer um 106) überging, also auch die römische Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 überdauerte, dass sodann auch andere Blutsverwandte des Herrn die Kirchen-Hegemonie behaupteten [1]). Es ist also eine alte und wohlbezeugte,

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Hegesippus, in dieser Zeitschrift 1876, II, S. 177—229. Hegesippus berichtet bei Euseb. KG. II, 23, 4: *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος.* Die Kirche hat begründet der Herr; mit dessen Aposteln, in wenigstens ähnlicher Oberstellung, übernimmt sie nun des Herrn Bruder Jacobus. Jacobus der erste vicarius domini. Als Oberhaupt der Gläubigen überhaupt heisst er *ἐπίσκοπος*. In diesem Sinne sagt Hegesippus (bei Euseb. KG. IV, 22, 4) von seinem Nachfolger: *πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Dass auch Symeon nicht als Einzelbischof der Gemeinde von Jerusalem gemeint ist, lehrt die unmittelbar folgende Bemerkung Hegesipp's: *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.* Jeden Zweifel, dass die Gesamtkirche gemeint sei, deren Leitung bis zum Anfange des 2. Jahrhunderts (106) Blutsverwandten des Herrn verblieb, schliesst Hegesippus aus (bei Euseb. KG. III, 20). Denn über die *ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ*, welche man dem Domitianus anzeigte *ὡς ἀπὸ γένους ὄντας Δαβίδ*, bemerkt er, dass der Kaiser sie als ungefährlich entliess, *τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν ὡσὰν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου.* Von denselben (bei Euseb. KG. III, 32, 6): *ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου, καὶ γε-*

noch durch Clemens Alex. (s. u.) bestätigte Vorstellung, welche die Zuschrift des Petrus an Jacobus ausdrückt.

Sollte der Inhalt dieses Briefes zu der Altertümlichkeit der Zuschrift nicht stimmen? Dem für das Gemeinnützige beeiferten Jacobus übersendet Petrus die Bücher seiner Kerygmen, deren Inhalt er zum Teil mündlich, wie es scheint, auch in heidnischen Landen, vorgetragen haben will[1]). Schlimme Erfahrungen, welche er mit mündlicher Predigt bei christgläubigen Heiden gemacht hat, Verdrehungen seiner gesetzlichen Predigt zu der Auflösung des Gesetzes, sind vorausgegangen der Buchung, welche vor ähnlichen Schicksalen geschützt werden soll. Petrus bittet den Jacobus, die Bücher seiner Kerygmen keinem (Gläubigen) von den Heiden mitzuteilen, nicht einmal einem (gläubigen) Stammesgenossen vor Erprobung (*μηδενὶ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν μεταδοῦναι μήτε ὁμοφύλῳ πρὸ πείρας*), sondern erst, wenn er würdig befunden ist, dann aber nach der (geheimen) Weise, wie Moses es hielt mit der Übergabe an die 70 (Ältesten), welche seinen (Lehr)stuhl übernahmen[2]). Daher „die Frucht der Sicherheit" bis jetzt. Die überall verbreiteten (jüdischen) Volks-

---

νομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ (allerdings von äusserem Frieden nach dem Aufhören der Verfolgung) *μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος, μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ συκοφανθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ.*

[1]) Cap. 2 klagt Petrus über Christgläubige von den Heiden, welche seine (doch offenbar gehörten) Worte durch mancherlei Auslegungen umzubilden unternommen haben zu des Gesetzes Auflösung. Jacobus entspricht seinem Ersuchen, indem er es Contest. c. 5 durch geheime Überlieferung der Bücher verhüten will, dass sie von verwegenen Leuten verfälscht oder durch die Auslegungen verdreht werden, *ὡς ἤδη τινὰς ἠκούσατε πεποιηκότας*, was sich nur auf noch nicht Geschriebenes beziehen kann.

[2]) Vgl. Clem. Hom. II, 38: *τοῦ προφήτου Μωϋσέως γνώμῃ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτοῖς τισιν ἑβδομήκοντα τὸν νόμον σὺν ταῖς ἐπιλύσεσιν παραδεδωκότος πρὸς τὸ καὶ αὐτοὺς ἐφοδιάζειν τοῦ λαοῦ τοὺς βουλομένους.* Freilich eine ungeschriebene Überlieferung nach Hom. III, 47:

genossen bewahren dieselbe Richtschnur der (göttlichen) Monarchie (des Monotheismus) und der Lebensweise, *κατὰ μηδένα τρόπον ἄλλως φρονεῖν ὑπὸ τῶν πολλὰ νευουσῶν γραφῶν δυνηθέντες. κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα πειρῶνται μεταρρυθμίζειν, εἰ δή τις τυχὸν μὴ εἰδὼς τὰς παραδόσεις ναρκᾷ πρὸς τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνάς*[1]). Der Mosaismus bietet unserem Petrus das Vorbild einer gesicherten Einheit der Lehre, nicht gestört durch die Vieldeutigkeit der heiligen Schriften, deren Dissonanzen er umzustimmen vermag, sogar bei den vielbezeichnenden Propheten. Solche Sicherheit wird in dem Mosaismus dadurch erreicht, dass man niemandem zu lehren erlaubt, *ἐὰν μὴ πρότερον μάθῃ, πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι. διὰ τοῦτο παρ' αὐτοῖς εἷς θεός, εἷς νόμος, μία ἐλπίς.*

Um nun etwas Ähnliches bei den Christgläubigen zu erreichen, bittet Petrus den Jacobus, *τοῖς ἑβδομήκοντα ἡμῶν ἀδελφοῖς* (dem Presbyterium, dem christgläubigen Synedrium in Jerusalem) *τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων δὸς μετὰ τοῦ ὁμοίου τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου, ἵνα καὶ τοὺς βουλομένους τὸ τῆς διδασκαλίας μέρος ἀναδέξασθαι ἐφοδιάζειν ἐφοδιάζωσιν.* Dem Petrus kommt es vor allem auf die christgläubigen Lehrer an. Solchen Christgläubigen, welche den Beruf von Lehrern erwählt haben, will Petrus seine Kerygmen-Bücher in der mysteriösen Weise des Mosaismus übergeben wissen. Wie bei den ungläubigen Juden die Rabbinen, so standen ja auch in der ältesten Christenheit

---

ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωϋσέως ἑβδομήκοντα σοφοῖς ἀνδράσιν ἀγράφως ἐδόθη παραδίδοσθαι, ἵνα τῇ διδαχῇ πολιτεύεσθαι δύνηται.

[1]) Noch den Ebionäern sagt Irenäus adv. haer. I, 26, 2 nach: quae autem sunt prophetica curiosius (*περιεργότερον*) exponere nituntur. An eine Verwerfung der Propheten (wie Clem. Hom. III, 53) ist in dem Briefe des Petrus noch nicht zu denken, nicht einmal an eine Unterscheidung männlicher oder wahrer und weiblicher oder falscher Prophetie, welche Waitz (S. 82) hereinbringt.

die Lehrer in hohem Ansehen. In Antiochien erwähnt Act. XIII, 1 christliche Propheten und Lehrer, zuerst Barnabas, zuletzt Saulus. Paulus selbst nennt 1. Kor. XII, 28. 29 an der Spitze der Kirche zuerst Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer (Eph. IV, 11 an dritter Stelle Evangelisten oder Missionare, erst nach den Pastoren auch Lehrer). Als christlicher Lehrer stellt sich auch thatsächlich dar der Verfasser des sog. Barnabas-Briefes (c. I, p. 5, 6; IV, p. 9, 4. 5; IX, p. 24, 1. 2 ed. meae II). In der Didache der Apostel (XIII, 1; XV, 1) werden neben Propheten auch Lehrer genannt. Clem. Rec. I, 62 wirft Kaiphas dem Petrus vor, dass er als „imperitus, piscator et rusticus officium subire doctoris“ wage. Falsche Lehrer des Christentums erwähnt nach falschen Propheten und falschen Aposteln auch Rec. IV, 34, der Prüfung bedürftige Lehrer zwischen Aposteln und Propheten Clem. Hom. XI, 35. In dem Lehrerstande will also unser Petrus durch geheime schriftliche Überlieferung die feste Einheit der Lehrer wahren.

„Werdet nicht (zu) viele Lehrer!“ so warnt der kanonische Jacobus III, 1 und fragt IV, 1: „Woher Kriege und woher Kämpfe unter euch?“ Unser Petrus verhehlt es nicht, weshalb er für die Lehrer des Christusglaubens auf eine geheime schriftliche Überlieferung dringt, c. 2: *ἐπεὶ ἐὰν μὴ οὕτως γένηται, εἰς πολλὰς γνώμας ὁ τῆς ἀληθείας ἡμῶν διαιρεθήσεται λόγος.* Das weiss er nicht als Prophet, sondern er sieht schon eingetreten den Anfang des Übels: *τινὲς γὰρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν τὸ δι᾽ ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν.* Einige von den christgläubigen Heiden haben die gesetzliche Predigt des Petrus thatsächlich verworfen, da sie von dem feindseligen Menschen eine gesetzwidrige und alberne Lehre angenommen haben. Dass „der feindselige Mensch“ niemand anders ist als Paulus, welcher deshalb, weil er den von Judaisten bearbeiteten Galatern die Wahrheit sagte, denselben als

Feind galt (Gal. IV, 16), bestreitet jetzt niemand mehr. Petrus trägt hier dem Jacobus fast dieselbe Ansicht über Paulus vor, welche nach Act. XXI, 20. 21 cod. D viele Myriaden in Judäa, christgläubig, aber sämtlich Eiferer für das Gesetz, dem Jacobus berichtet hatten, dass er Abfall von Moses, Unterlassung der Beschneidung ihrer Kinder und mosaischer Gewohnheiten überhaupt die Juden in Heidenlanden lehre. „Der feindselige Mensch", welcher unter den Christgläubigen in Jerusalem das erste Blutbad anrichtet, dann mit Briefen des Kaiphas nach Damaskus zieht, um auch dort die Jesusgläubigen zu verderben (Clem. Rec. I, 70. 71), ist unverkennbar der wutschnaubende Saulus (Act. IX, 1. 2). Derselbe hat als Paulus in Jerusalem gerade gegenüber dem Kephas als einem Apostel der Beschneidung mit „gesetzlicher Predigt" sein (gesetzesfreies) Evangelium der Vorhaut behauptet (Gal. II, 7. 9). Hat nun Paulus von den „Säulen" in Jerusalem, deren zweite Kephas war, eine gewisse Anerkennung seines Vorhaut-Evangeliums erlangt, welche freilich seinerseits die scharfe Rüge des von Jacobus angeregten, von Kephas ausgeführten Versuches, die gläubigen Heiden in Antiochien zu jüdischer Lebensweise zu zwingen, nicht hinderte, so ist es um so begreiflicher, dass Christgläubige von den Heiden, wie unser Petrus klagt, ihre Annahme der gesetzesfreien Lehre des Paulus durch die Behauptung, Petrus sei einverstanden, zu rechtfertigen suchten. Hat doch Paulus selbst dem Kephas, als er in Antiochien mit allen übrigen gläubigen Juden, sogar dem Barnabas, dem von Jacobus ausgegangenen Hochdrucke nachgab und die Tischgemeinschaft mit den gläubigen Heiden plötzlich abbrach, Heuchelei, d. h. Verleugnung besserer Einsicht, vorgeworfen (Gal. II, 13). Kein Wunder, wenn heidenchristliche Anhänger seiner gesetzesfreien Lehre einen offenen Widerspruch gegen die gesetzliche Predigt des Petrus (und der anderen Urapostel) zu vermeiden suchten und dem Petrus innerliche Übereinstimmung nachgesagt haben.

Sind doch auch andererseits Diejenigen, welche Beschneidung und Gesetz in die galatischen Pflanzungen des Paulus einzuführen versuchten, eingedrungen mit dem Vorgeben, dass Paulus selbst noch Beschneidung predige (Gal. V, 11). So versteht man es, dass Petrus ad Iac. fortfährt: *καὶ ταῦτα ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν τινες (ἀπὸ τῶν ἐθνῶν) ποικίλαις τισιν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν* (cf. Mt. V, 17 *καταλῦσαι τὸν νόμον*), *ὡς καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ οὕτω μὲν φρονοῦντος, μὴ ἐκ παρρησίας δὲ κηρύσσοντος.* Solches Vorgeben steht nicht fern der von Paulus dem Kephas vorgeworfenen Heuchelei; mindestens erscheint Petrus hier, wie ihn Paulus Gal. II, 12 bezeichnet, als *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*[1]). Unser Petrus weist das Vorgeben ab als ein Zuwiderhandeln gegen das durch Moses geredete Gesetz Gottes, dessen ewige Dauer bezeugt ist durch den Herrn (Mt. V, 18). So werden wir versetzt in eine Zeit, als der unter christgläubigen Heiden aufkommende Paulinismus noch Genehmigung von Seiten der Urapostel, namentlich des ersten von ihnen, ersehnte, besorgt, nicht ins Leere zu laufen oder gelaufen zu sein (Gal. II, 2). Petrus, gab man vor, sei mit der Gesetzesfreiheit der gläubigen Heiden im Grunde einverstanden. Davon ist noch nicht die Rede, dass Petrus die Freiheit der gläubigen Heiden von dem unerträglichen Joche des Gesetzes selbst beantragt (Act. XV, 7—11), Jacobus sie mit gewissen Einschränkungen durchgesetzt haben sollte (Act. XV, 13—21. 23—29). Es handelt sich auch nur um Mündliches, nicht um Schriften, wie die beiden kanonischen Briefe des Petrus, von welchen der erste die stärksten Berührungen mit der Lehre des Paulus darbietet

[1]) Nach einer alten, viel zu wenig beachteten Überlieferung des Tatian und des Clemens Alex. (vgl. meine Acta app. graece et latine p. 219 sq.) hat Petrus in Antiochien, als Paulus nicht dort war, *πεισθεὶς τοῖς ἀπὸ Ἰουδαίων γενομένοις Χριστιανοῖς τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστοὺς* weder angenommen noch begrüsst, sondern ganz links liegen gelassen, welches Ärgernis Paulus nach seiner Rückkehr beseitigte.

und durch dessen treuen Gefährten Silvanus geschrieben sein will (1. Petr. V, 12), der zweite die sämtlichen Briefe des lieben Collegen Paulus, weil sie Schwerverständliches enthalten, wie auch die übrigen heiligen Schriften von Ungelehrten und Unbefestigten verdreht werden lässt zu ihrem eigenen Verderben [1]). Sollten diese Briefe unserem Petrus bekannt geworden sein, so würde er sie sicher für Fälschungen erklärt haben. Ihm würde auch die Zusammenstellung des Petrus und des Paulus in dem ersten Briefe des römischen Clemens c. V und bei Ignatius ad Rom. IV, 3 widerwärtig gewesen sein. Davon aber hat er offenbar noch keine Ahnung, dass ungefähr bald nach 135 seinen antipaulinischen Kerygmen-Büchern eine paulusfreundliche Schrift fast gleicher Aufschrift, ein *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*, wie ich meine) gegenübertreten sollte [2]). Theodor Zahn [3]) nimmt freilich das Gegenteil an und spricht dem antijudaistischen *Κήρυγμα Πέτρου*, als dessen Zeugen er „den Ketzer Herakleon um 160“ anerkennt, die Ursprünglichkeit zu, „vor allem darum, weil die ebionitischen Predigtberichte des Petrus . . . von vorn herein im Gegensatz zu einer anderen, im Sinne des Paulus und der katholischen Kirche gehaltenen Darstellung der Predigt des Petrus gedacht sind“. Von der

---

1) 2. Petr. III, 15. 16: *καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν.* Petrus ad Iac. c. 3 will seine Kerygmen-Bücher so gewahrt wissen, damit die Empfänger *μὴ αὐτοὶ ὑπὸ ἀμαθείας κατασπώμενοι ὑπὸ τῶν κατὰ τὴν ψυχὴν στοχασμῶν εἰς πλάνην ἑλκόμενοι ἄλλους εἰς τὸν ὅμοιον τῆς ἀπωλείας ἐνέγκωσιν βόθυνον.*

2) Die Bruchstücke habe ich zusammengestellt in dem Novum Testamentum extra canonem receptum ed. II. fasc. IV, ed. II, p. 57—65, das (*καὶ Παύλου*) gerechtfertigt in dieser Zeitschrift 1893, Bd. II, Heft IV, S. 525 f.

3) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, S. 821.

katholischen Kirche ist in diesem Petrus-Briefe weiter nichts zu bemerken, als dass Jacobus in Jerusalem als der allgemeine Bischof der Christgläubigen erscheint, und dass die mit den Kerygma-Büchern des Petrus versehenen christgläubigen Lehrer jüdischen Vollbluts *πανταχῇ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα* darbieten sollen (Petri ep. c. 3). Wo ist eine Spur von einer katholischen Kirche, deren Kern die gläubigen Heiden aller Lande sind? Unter den Gläubigen von den Heiden regt sich wohl schon Paulinismus, aber noch so schüchtern, dass er die Gesetzesfreiheit noch durch ein vorgebliches Einverständnis des Petrus zu decken sucht. Das ist doch noch Kryptopaulinismus, was man von dem Paulinismus des antijudaistischen *Κήρυγμα Πέτρου* nicht mehr sagen kann[1]). Ist es überhaupt nur denkbar,

[1]) Da gebietet Petrus (p. 56, 57) ausdrücklich: *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε (θεόν)*, verwirft also die Gemeinsamkeit jüdischer und christlicher Gottesverehrung, welche Petrus ad Iac. c. 1 durch Belobung des jüdischen *εἷς θεός* anerkennt. Dort predigt Petrus (p. 57, 7 sq.): *τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.* Petrus ad Iac. c. 1. 3 schliesst die Christgläubigen an die Juden immer noch als *ὁμοφύλους* an, wenn er auch schon gläubige Heiden (*ἀλλοφύλους*) zulässt. Dort predigt Petrus p. 57, 5: *νόμος καὶ λόγος ὁ κύριος*, die Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen. Petrus ad Iac. c. 2 verwahrt sich ernstlichst gegen die Umdeutung seiner Predigt *εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν* und beruft sich für die ewige Dauer des mosaischen Gesetzes ausdrücklich auf das Wort des Herrn Mt. V, 18. Kann man den Gegensatz des antijudaistischen Petrus praedicator gegen den judaistischen, welcher seine Kerygmen-Bücher übersendet, verkennen und jenem mit Zahn „nur naive Dichtung und positive Behauptung" zuschreiben? Jacobus Contest. c. 5 redet wohl schon von Verfälschungen, aber doch nur von in Zukunft möglichen Verfälschungen der ihm übersandten Kerygmen-Bücher, wenn sie allgemein mitgeteilt werden, von den bereits eingetretenen Verdrehungen der noch ungeschriebenen Worte des Petrus: *ἐὰν τὰς βίβλους πᾶσιν ὡς ἔτυχεν παράσχωμεν καὶ αὗται ὑπὸ τολμηρῶν ἀνδρῶν τινων νοθευθῶσιν* (reine Möglichkeit der Zukunft) *ἢ ταῖς ἑρμηνείαις διαστραφῶσιν, ὡς ἤδη τινὰς ἠκούσατε πεποιηκότας* (nur Verdrehung ungeschriebener Worte), *ἔσται λοιπὸν κτλ.* Die voraussichtliche Mög-

dass ein antipaulinischer Judenchrist auf den Gedanken gekommen sein sollte, einem veröffentlichten *Κήρυγμα Πέτρου*, welches den Petrus ganz paulinisch und antijudaistisch gepredigt haben liess, mit Aussicht auf Erfolg entgegenzutreten durch streng geheim zu haltende *Κηρύγματα Πέτρου*?

1. Die bereits geschehenen Verdrehungen seiner Worte im Sinne paulinischer Gesetzesfreiheit veranlassen den Petrus ad Iacobum, für die Zeit nach seinem Tode Fürsorge zu treffen. Er trägt darauf an, Jacobus möge die ihm übersandten Kerygmen-Bücher *μηδενὶ μεταδοῦναι, μήτε ὁμοφύλῳ μήτε ἀλλοφύλῳ*[1]) *πρὸ πείρας, ἀλλ' ἐάν τις δοκιμασθεὶς ἄξιος εὑρεθῇ, τότε αὐτῷ κατὰ τὴν Μοϋσέως ἀγωγὴν παραδοῦναι, καθ' ἣν τοῖς ἑβδομήκοντα παρέδωκεν τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρειληφόσιν, ἵνα οὕτως τὰς πίστεις*[2]) *φυλάξωσιν καὶ πανταχῇ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραθῶσιν, ἑρμηνεύοντες τὰ πάντα κατὰ τὴν παράδοσιν ἡμῶν καὶ μὴ αὐτοὶ ὑπὸ ἀμαθείας κατασπώμενοι ὑπὸ τῶν κατὰ τὴν ψυχὴν στοχασμῶν εἰς πλάνην ἑλκόμενοι ἄλλους εἰς τὸν ὅμοιον τῆς ἀπωλείας ἐνέγκωσιν βόθυνον.* Eine geheime Überlieferung in schriftlicher Fassung soll bei den christgläubigen Lehrern die Glaubensartikel und den Kanon der Wahrheit bewahren.

2. Den Vorschlag des Petrus trägt Jacobus in genauerer Fassung seinen 70 Presbytern vor. Die Kerygmen-Bücher des Petrus soll man niemandem mitteilen, *ὡς ἔτυχεν, ἢ ἀγαθῷ τινι καὶ εὐλαβεῖ, τῷ καὶ διδάσκειν αἱρουμένῳ ἐνπεριτόμῳ τε ὄντι πιστῷ.* Welchen Wert man in der Urgemeinde bei christlichen Lehrern auf die Be-

---

lichkeit ergiebt auf keinen Fall einen zwingenden Beweis für thatsächliche Wirklichkeit.

[1]) Die Möglichkeit der Mitteilung an Nichtjuden ist von vorn herein ausgeschlossen durch Petri ep. c. 1 *μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεταδοῦναι.*

[2]) Sehr bezeichnend für Glaubensartikel. Wie weit entfernt von der centralen *πίστις* des Paulus!



schneidung legte, lehrt der von Paulus abgeschlagene Versuch, in Jerusalem die Beschneidung seines treuen Genossen, des Hellenen Titus, zu erzwingen (Gal. II, 3). Neu ist das Weitere, was Jacobus vorschlägt, nämlich nicht alle Bücher der Kerygmen des Petrus auf einmal mitzuteilen, sondern erst nach mindestens sechsjähriger Erprobung, dann ihn, den Erprobten, nach der Weise Mose's zu führen *ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγήν, ὅπερ ἐστὶν ζῶν ὕδωρ, ἔνθα ἡ τῶν δικαίων*[1]) *γένεται ἀναγέννησις, μὴ ὀρκίσαι, ἐπεὶ μὴ ἔξεστιν*[2]), *ἀλλὰ στῆναι αὐτῷ κελεῦσαι πρὸς τῷ ὕδατι καὶ ἐπιμαρτύρασθαι, ὡς καὶ αὐτοὶ ἀναγεννώμενοι κελευσθέντες ἐποιήσαμεν τοῦ μὴ ἁμαρτεῖν χάριν*[3]).

Ohne weiteres erinnert dieses Verfahren an die schauerlichen Schwüre, mit welchen die Essäer ihre zuerst ein, dann zwei Jahre lang geprüften Novizen in die Gemeinschaft aufnahmen (Joseph. b. i. II, 8, 7). Der Eintretende hatte ja auch zu schwören: *μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν, . . . καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.* Man wird auch erinnert an das geheimnisvolle Buch des antipaulinischen Propheten Elxai[4]), welcher es um 100 von einem hohen Engel er-

---

[1]) Nach dem Hebräer-Evg. (p. 15, 27. 28 ed. meae II) wählt Jesus sich nicht die Sünder aus (Mt. IX, 13), sondern jene Gerechten, welche ihm der himmlische Vater gegeben hat. Vgl. Rec. I, 51. Auch Act. XIV, 2 nach cod. D ist *τῶν δικαίων* Bezeichnung der Christen von Ikonion.

[2]) Das Beschwören oder Schwörenlassen ist nicht erlaubt, aber das freiwillige Schwören, da der Empfänger der Kerygmen Cont. c. 4 p. 5, 25 sagt: *κἀκεῖνον νῦν ὄμνυμι.* Auffallend nach Mt. V, 33; Jac. V, 12. Die Essäer mieden das *ὀμνύειν*, aber hatten doch so schauerliche Eintrittsschwüre bei den Novizen.

[3]) Die Taufe eine Wiedergeburt der Gerechten zum Zwecke der Sündlosigkeit.

[4]) Vgl. Elxai libri fragmenta collecta, digesta, diiudicata (p. 224 bis 240) hinter meiner 2. Ausgabe des Hermae Pastor graece, Lips. 1881. Dieser Elxai erscheint als ein Gesinnungsgenosse des Petrus ad Iacobum. Hippolytus sagt von ihm Refut. IX, 14: *οὗτος νόμου*

halten haben wollte. Die Wiedertaufe, zu welcher dieses Buch aufforderte, war verbunden mit der Anrufung von sieben in demselben aufgeschriebenen Zeugen (zuerst Himmel, zuletzt Erde) und geschah nach dem Niedersteigen *εἰς ποταμὸν ἢ εἰς πηγήν, ὅπου ἂν ᾖ τόπος βαθύς.* Der Täufling hatte zu geloben, *ὅτι οὐκέτι ἁμαρτήσω.* Eine Geheimschrift war auch das Elxai-Buch. Hippolytus sagt Refut. IX, 15: *ταῦτα τὰ θαυμάσια μυστήρια τοῦ Ἠλχασαΐ, τὰ ἀπόρρητα καὶ μεγάλα, ἃ παραδίδωσι τοῖς ἀξίοις μαθηταῖς,* c. 17 (aus dem Buche): *τοῦτον δὲ τὸν λόγον μὴ ἀναγινώσκετε πᾶσιν ἀνθρώποις κτλ.*

Die Zeugnisablegung des Empfängers der Kerygmen des Petrus, welche Jacobus (Cont. c. 2—4) vorschlägt, beginnt: *Μάρτυρας ἔχοιμι οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δ' ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω*[1]). Wohl ähnlich, aber nicht einerlei mit dem Gelübde bei der Wiedertaufe des Elxai-Buches[2]). Der Empfänger gelobt, dem

---

πολιτείαν προβάλλεται, Origenes (bei Euseb. KG. VI, 38): *τὸν ἀπόστολον τέλεον ἀθετεῖ.*

[1]) So noch einmal wiederholt c. 4 p. 5, 17 sq.: *πάλιν τὸ δεύτερον διαμαρτύρομαι οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἱς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δ' ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω.*

[2]) Bei Hippolytus Refut. IX, 15: *ἐπιμαρτυρησάσθω ἑαυτῷ τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας γεγραμμένους ἐν τῇ βίβλῳ ταύτῃ, τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἅγια καὶ ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἔλαιον καὶ ἅλας καὶ τὴν γῆν* (noch einmal wiederholt). Wesentlich so auch Epiphanius Haer. XIX, 1. 6; XXX, 17. Waitz (S. 141) findet hier ausser den Elementen der Natur (Himmel, Wasser, Erde) auch die des Abendmahls als Zeugen angerufen. Aber von den Elementen der Natur fehlt die Luft. Als Element, wenn nicht des Abendmahles, doch des heiligen Mahles kann das Salz gelten (s. u. S. 42, Anm. 1). Das von den Essäern vermiedene Öl würde eher zu dem Chrisma der priesterlichen Weihe der Getauften gehören. Mit dem Abendmahle haben nichts Besonderes zu thun die heiligen Geister und die Engel des Gebetes. Solche Unterscheidung von Geistern und Engeln stimmt mit den Anschauungen der Clementinen (Rec. I, 45; Hom. III, 33); vgl. meine Schrift über die Glossolalie S. 53 f.

Übergeber der Kerygmen-Bücher stets gehorsam zu sein, die Bücher niemandem auf andere Weise zu übergeben, als er selbst sie erhalten hat, erst nach mindestens sechsjähriger Erprobung einem Lehramts-Candidaten (*διδάσκειν ἐπαναιρουμένῳ*), und zwar nicht ohne Genehmigung seines (des Empfängers) Bischofs. Selbst wenn der Empfänger zu der Meinung kommen sollte, die ihm gegebenen Kerygmen-Bücher seien nicht wahr, gelobt er, sie nicht weiter zu geben, sondern zurückzugeben. Bei Reisen soll er sie entweder mit sich herumtragen oder zur Aufbewahrung geben seinem Bischofe, *τῷ τὴν αὐτὴν ἔχοντι πίστιν καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὁρμωμένῳ*[1]), ähnlich bei Todesaussicht. Noch zum zweiten Mal soll der Empfänger Himmel, Erde, Wasser, Luft als Zeugen anrufen (s. o. S. 40, Anm. 1), diesmal für den Fall des Gelübde-Bruches sich selbst verwünschen: *ἐχθρὸν εἴη μοι τὸ πᾶν καὶ ὁ διὰ πάντων διήκων αἰθὴρ καὶ ὁ ὑπὲρ τὰ ὅλα θεός, οὗ κρείττων, οὗ μείζων οὐδείς. ἀλλ᾽ εἰ καὶ εἰς ἑτέρου θεοῦ ὑπόνοιαν γένωμαι, κἀκεῖνον νῦν ὄμνυμι* (s. o. S. 39, Anm. 2), *ὡς οὐκ ἄλλως ποιήσω, εἴτ᾽ ἔστιν εἴτ᾽ οὐκ ἔστιν. πρὸς τούτοις δ᾽ ἅπασιν εἰ ψεύσομαι, κατάθεμα ἔσομαι*

---

[1]) Dass der Bischof denselben Glauben hat, führt auf verschiedene *πίστεις*, aber in anderem Sinne, als unser Petrus c. 3 p. 4, 11 durch seine Kerygmen-Bücher *τὰς πίστεις* (articulos fidei) bewahren wollte. Hat unser Jacobus Abweichungen unter den Christgläubigen gemeint, so kann er doch nur eine einzige *πίστις* für berechtigt gehalten haben. In diesem Falle würde er mit *ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὁρμωμένῳ* den Ausgangspunkt der Lehre bezeichnen. Für diese Erklärung kann man anführen Epiphanius über Bardesanes Haer. LVI, 1 *ἐκ γὰρ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ὡρμᾶτο.* Möglich ist aber auch die Bezeichnung jüdischer Herkunft. Vgl. Petri ep. c. 1 p. 3, 6; c. 3 p. 4, 8 *ὁμοφύλῳ*. Für diese Erklärung lässt sich anführen Epiphanius über Dositheus Haer. XIII: *οὗτος συνεμίγη ἀπὸ Ἰουδαίων ὁρμώμενος εἰς τὰ Σαμαρειτῶν ἔθνη*, über Elxai Haer. XIX, 1 *ἀπὸ Ἰουδαίων ὁρμώμενος*, über einen Eutaktos Haer. XL, 1 *ἀπὸ τῆς μικρᾶς Ἀρμενίας . . . ὁρμώμενος.* LI, 8 *Φιλοσαββάτιος ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὁρμώμενος.* Theodoret haer. fab. I, 22 über Bardesanes, *Σύρος ἐξ Ἐδέσης ὁρμώμενος.* Dann würde „derselbe Glaube" nur den Unterschied von den christungläubigen Juden bei gleicher Herkunft ausdrücken.

ζῶν καὶ θανὼν καὶ αἰωνίῳ κολασθήσομαι κολάσει. Schliesslich soll der Empfänger zusammen mit dem Übergeber Brot und Salz nehmen[1]), also die an der Taufstätte geschehene Verpflichtung durch eine Art heiligen Mahles beschliessen.

Über eine so strenge Verpflichtung erbleichen die Presbyter vor Angst. Jacobus erinnert an die bereits eingetretenen Verfälschungen gewisser verwegener Leute, welche es unumgänglich machen, die schriftlichen Predigten des Petrus mit der ganzen vorher angegebenen Sicherung zu übergeben *τοῖς θέλουσι ζῆν εὐσεβῶς καὶ ἄλλους σώζειν.* So erhält der Bischof Jacobus die Zustimmung seiner Presbyter.

3. In welche Zeit und in welche Kreise führt uns nun der Brief des Petrus an Jacobus nebst der Contestatio Jacobi? Doch nur in eine Zeit, als noch von vielen Myriaden christgläubiger, aber gesetzeseifriger Juden in Judäa die Rede sein konnte (Act. XXI, 20 cod. D), von Heidenchristen als „Einigen von Heiden“ (Petri ep. c. 2). Der Urgemeinde in Jerusalem, sollte man denken, konnte doch niemand solche Stellung an der Spitze der Christenheit zuschreiben, als sie bereits völlig untergegangen war. Die Alleinherrschaft der gesetzlichen Predigt, des strengen Judenchristentums in allen Landen konnte doch niemand

---

[1]) Brot und Salz erwähnt Philo vit. contempl. § 9 p. 483 (dazu § 4 p. 477) bei den Therapeuten und ihren heiligen Mahlzeiten. In unseren Clementinen sind Brot und Salz, letzteres auch allein genannt, überhaupt die geweihte Speise, welcher, wie bei den Essäern, ein weihendes Bad vorhergeht, und zu welcher nur Getaufte, wie bei den essäischen Mahlzeiten nur Genossen, zugelassen werden. Vgl. Rec. I, 19; II, 72; IV, 37; V, 36; VI, 15; VII, 29; Hom. I, 22; IV, 6; VI, 26; VIII, 2. 24; IX, 23; XI, 34; XII, 25; XIV, 1; XV, 11; Dieses Mahl wird Rec. VI, 15; Hom. XI, 36; XIV, 4 ausdrücklich als *εὐχαριστία*, in dem Briefe des Clemens an Jacobus c. 9 auch als *ἀγάπη* bezeichnet. Das Salz gehört schon nach Lev. II, 13; Ezech. XLIII, 24 zum Opfer; vgl. auch Mc. IX, 49 nach cod. D al. *καὶ πᾶσα (πᾶσα γὰρ θυσία) ἁλὶ ἁλισθήσεται.*

aufrecht erhalten wollen, als die grossenteils paulinische Heidenkirche schon so erstarkt war, wie es bei dem Untergange der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem der Fall war. Fürwahr, dieser Brief des Petrus nebst der Contestatio Jacobi versetzt uns in die Zeit vor 135, als auf der Stätte des alten Jerusalem die römische Aelia Capitolina errichtet ward und die judenchristliche Urgemeinde mit lauter beschnittenen Bischöfen einer heidenchristlichen Gemeinde weichen musste [1]). Von diesem bedeutungsvollen Ereignisse schreibt Sulpicius Severus Chron. II, 31: „Quia Christiani ex Iudaeis potissimum putabantur — namque tum Hierosolymae non nisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem — militum cohortem custodiam in perpetuum agitare iussit (Hadrianus), quae Iudaeos omnes Hierosolymae aditu arceret, quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant. nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur. ita tum primum Marcus ex gentibus apud Hierosolymam episcopus fuit." Das rapide Zurücktreten des Judenchristentums, das schon um das Jahr 100 eine offenbare Thatsache gewesen sei [2]), hat Sulpicius Severus nicht gekannt [3]). Derjenige, welcher

---

[1]) Eusebius KG. IV, 6, 4: *οὕτω δὴ τῆς πόλεως* (Jerusalem) *εἰς ἐρημίαν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους καὶ παντελῆ φθορὰν τῶν πάλαι οἰκητόρων ἐλθούσης, ἐξ ἀλλοφύλου τε γένους συνοικισθείσης, ἡ μετέπειτα συστᾶσα ῥωμαϊκὴ πόλις τὴν ἐπωνυμίαν ἀμείψασα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος Αἰλίου Ἀδριανοῦ τιμὴν Αἰλία προσαγορεύεται. καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μᾶρκος.*

[2]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 133.

[3]) Nach meiner Ansicht (Einl. in d. N. T., S. 520—541) ist auch der neutestamentliche Brief des Jacobus, welchen jetzt E. Grafe (Über die Entstehung und Bedeutung des Jacobus-Briefes in der Entwickelung des Urchristentums, 1904) bis in das zweite oder dritte Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts herabrücken, B. Weiss (Der Jacobus-Brief und die neuere Kritik, 1904) dem Herrenbruder Jacobus wahren

unter dem Namen des Petrus den Brief an Jacobus als den allgemeinen Bischof der Christenheit verfasste und die Contestatio Jacobi hinzufügte, um zur Unterdrückung des Paulinismus eine geheime schriftliche Überlieferung zu schaffen, kann, wenn er nicht geradezu toll gewesen sein soll, keiner vereinzelten, machtlosen Secte, sondern nur einer mächtigen, die Hegemonie in der Christenheit behauptenden Richtung angehört haben. Waitz lässt den Petrus ad Jacobum nicht einmal in der Elkesaiten-Secte festen Fuss gefasst haben, da er deren enthusiastische Prophetie verworfen haben soll, und ihn erst bald nach dem endgültigen Untergange der christlichen Urgemeinde in Jerusalem, bald nach 135 geschrieben haben, wahrscheinlich in Cäsarea. Aber ist es denkbar, dass ein antipaulinischer Judenchrist alsbald nach jener Katastrophe die auf absehbare Zeit vernichtete Hegemonie der Urgemeinde unter der Leitung des Herrenbruders Jacobus als ungebrochen fortbestehend vorausgesetzt hätte? Würde nach der römischen Zerstörung Karthagos 146 vor Chr. wohl ein übrig gebliebener Bürger auf den Gedanken gekommen sein, einen angesehenen Bürger der Vorzeit Karthagos in einem Briefe an Hannibal das Verlangen gestellt haben zu lassen, die Gesetze der einst zu Lande und zu Wasser gebietenden Stadt durch geheime schriftliche Überlieferung für alle Zukunft sichern zu wollen? Man könnte ja wohl sagen, dass ungefähr zu derselben Zeit (seit 140), als Mar-

---

will, als eine Schrift unter Kaiser Domitianus (81—96), ein Denkmal der im Morgenlande tiefgewurzelten und an den gefeierten Namen des Jacobus geknüpften Macht des antipaulinischen Judenchristentums. Freilich finde ich in dem neutestamentlichen Jacobus-Briefe auch einen Beweis, dass das im Morgenlande noch mächtige antipaulinische Judenchristentum auch eine gesundere Gestalt gehabt hat, als die Clementinen mit ihren Einleitungs- und Grundschriften darbieten. Das unter den römischen Christen noch vorherrschende Judenchristentum, welches den Paulus zu seinem grossen Briefe veranlasste, war auch gemässigter als dasjenige, welches er in Galatien und Korinth zu bekämpfen hatte.

cion die Verfälschung des Evangeliums Christi durch die Urapostel zu bekämpfen unternahm, ein Judenchrist die gesetzwidrige und alberne Lehre des Paulus zu beseitigen versuchte. Gleichzeitig ein Versuch, den noch nicht allgemein anerkannten Paulus völlig zu beseitigen und ihm die alleinige Anerkennung zu verschaffen. Aber passt zu dieser Zeit noch ein verstohlener, sich mit dem Schilde des Petrus deckender Paulinismus? Und konnte damals eine geheime schriftliche Lehrüberlieferung gegen den Paulinismus noch die geringste Aussicht bieten für ein altgesetzliches oder mosaisches Christentum? Nicht bald nach 135, sondern geraume Zeit zuvor ist der Brief des Petrus an Jacobus nebst der Contestatio Jacobi begreiflich.

Diese Schriften führen auch noch in die Zeit vor Justinus Martyr, welcher bereits das quantitative und qualitative Übergewicht der Heidenchristen bestätigt Apol. I, 53: *πλείονάς τε καὶ ἀληθεστέρους τοὺς ἐξ ἐθνῶν* (wie anders Petri ep. c. 2 *τινὲς γὰρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν!*) *τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων Χριστιανοὺς εἰδότες.* Allerdings bezeugt Justinus Dial. c. Tr. c. 47, dass Judenchristen seiner Zeit immer noch daran dachten, die christgläubigen Heiden durchaus zu einer Lebensweise nach dem durch Moses angeordneten Gesetze zu zwingen, aber nicht mehr durch eine geheime schriftliche Lehrüberlieferung, welche bei der entschiedenen Mehrheit von Heidenchristen schon aussichtslos gewesen sein würde, sondern nur durch Aufkündigung der Gemeinschaft.

Ganz unbegreiflich sind beide Schriftstücke um 200, als die weit überwiegende Mehrheit der Christenheit neben Petrus als dem ersten Apostel den Paulus als den grossen Apostel der Heiden verehrte, zumal auf dem Boden des christlichen Rom, welches nach dem Falle des christlichen Jerusalem als Gründung der beiden Apostel die Leitung der Kirche ergriffen und in den Paschastreitigkeiten selbst gegen die Johannes-Kirche Kleinasiens geltend gemacht hatte. Zu dieser Zeit konnte antipaulinische Geheimthuerei

nicht das Mindeste mehr ausrichten. Da sollte der Halbbruder einer Secte, welche in oder bei Palästina fast ein Jahrhundert lang ihr Dasein gefristet hatte, als Marcion's Ultrapaulinismus bis in deren entlegene Kreise vordrang, am Ende selbst nach der Welthauptstadt gekommen sein und die ganze christliche Welt im Namen des Petrus und des Herrenbruders Jacobus ernstlichst gewarnt haben nicht etwa blos vor dem Ultrapaulinismus eines Marcion, sondern auch vor der gesetzwidrigen und albernen Lehre des feindseligen Menschen Paulus? Diese öffentliche Warnung der ganzen Christenheit sollte er gestützt haben auf Vorschwindelung einer geheimen schriftlichen Überlieferung des Petrus für christliche Lehrer, deren strengste Wahrung der Herrenbruder Jacobus als Oberhaupt der seit fast 70 Jahren nicht mehr bestehenden Urgemeinde in Jerusalem festgestellt habe? Er sollte auf den Gedanken gekommen sein, durch seine geheimsten *Κηρύγματα Πέτρου* verdrängen zu wollen das *κήρυγμα*, von welchem Irenäus adv. haer. I, 10, 2 schreibt: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφημεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα?* Vorher (§ 1) schreibt Irenäus: *ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεόν . . . πίστιν κτλ.* Wer mochte da noch etwa 20 Jahre später an die Stelle der allgemein anerkannten apostolischen Lehrüberlieferung die geheime schriftliche Überlieferung eines einzelnen (immerhin des ersten) Apostels in schroffstem Gegensatze gegen einen anderen (immerhin den letzten, aber bereits so gut wie allgemein anerkannten) Apostel zu setzen unternehmen? Richtig ist es ja, dass der Syrer Alkibiades, „sich selbst noch für fürchterlicher und glücklicher im Hazard erachtend als Kallistus" (römischer Bischof 217—222), mit einer weitherzigen Sittenzucht das Elxai-Buch nach Rom brachte (Hippolyt. Refut. IX, 13), aber

nicht, um den Antipaulinismus durchzuführen, sondern nur, um die elkesaitische Wiedertaufe allen möglichen Sündern zu spenden.

Einen festen Boden für die Ansetzung des Petrus ad Jacobum und der Contestatio Jacobi bietet Hegesippus, welcher die Grundansicht von der Urgemeinde in Jerusalem als der von dem Herrenbruder Jacobus (dann von dem Herrenvetter Symeon) geleiteten Metropole der Christenheit wohl bestätigt, aber schon der Vergangenheit zuweist, auch noch einen gewissen Antipaulinismus verrät, aber bereits sehr gemildert hat. Hegesippus, welcher dem Eusebius KG. IV, 22, 8 durch seine um 180 geschriebenen *Ὑπομνήματα* erwies, *ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι*, hat ein Wort des Paulus wohl noch für eitles Gerede erklärt und die es im Munde Führenden als Lügner gegen die göttlichen Schriften und gegen ein Wort des Herrn bezeichnet[1]). Aber so schlimm wie der Petrus unseres Briefes kann Hegesippus die Lehre des Paulus nicht mehr angesehen haben. Nach dem Märtyrertode des Jacobus (62), da Symeon ihm als Bischof nachfolgte, lässt er die Kirche eine Jungfrau genannt sein, weil sie noch nicht verderbt war durch eitle Sagen[2]). Mag Paulus auch einmal *μάτην* geredet oder geschrieben haben, die *ἀκοαὶ μάταιαι*, durch

---

[1]) Stephanus Gobarus bei Photius Biblioth. cod. 232: *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη* (1. Kor. II, 9). *Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει* (das Paulus-Wort selbst) *καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους* (die dieses Paulus-Wort im Munde Führenden) *τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος* (Mt. XIII, 16)· *Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ ἑξῆς.*

[2]) Bei Euseb. KG. IV, 22, 4: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.*

welche die Kirche verderbt, um ihre Jungfräulichkeit gebracht ward, rühren doch von ihm nicht her. Ein milderes Urteil über Paulus als bei Petrus ad Iacobum zeigt Hegesippus auch darin, dass er den Brief des römischen Clemens an die Korinther, welcher des Paulus so ehrenvoll gedenkt (c. 5. 47), ohne Verwerfung erwähnt und zu demselben bemerkt hat, die Gemeinde von Korinth sei in der rechten Lehre verblieben bis zu dem Episkopate des Primus[1]). Als den Anfänger der Kirchenverderbnis bezeichnet er nicht mehr, wie Petrus ad Iacobum, den Paulus, sondern einen *Θέβουθις*, welcher, weil nicht er selbst, sondern Symeon Bischof geworden war, allmählich zu verderben anfing, einen von den sieben Secten in dem (jüdischen) Volke[2]). Der Eigenname *Θέβουθις* findet sich wohl einmal bei Josephus b. i. VI, 8, 3, hängt aber offenbar zusammen mit der jüdischen Secte der *Μασβώθεοι*, welche ich in dieser Zeitschrift (1890, III, S. 554) nach dem Vorgange von W. Brandt (Die mandäische Religion, S. 180) auf מאצבותא, Taufe[3]), zurückgeführt habe. Juden und Judengenossen, welche die Taufe, Wiedertaufe, tägliche Taufe betrieben, Essäer, Hemerobaptisten (Baptisten bei

---

[1]) Euseb. KG. IV, 22, 1. 2: *ἀκοῦσαί γέ τοι πάρεστι μετά τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ* (ab Hegesippo) *εἰρημένα· Καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ.*

[2]) Bei Euseb. KG. IV, 22, 5: *ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων καὶ αὐτὸς ἦν* (lege *τῶν*?) *ἐν τῷ λαῷ.* Vgl. § 7: *ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.*

[3]) צבב, צב hat die Grundbedeutung neigen (vergere vas, ausgiessen), צבע Dan. IV, 22 benetzen, aram. צבע eintauchen, טבע versenken, versinken, syr. צבע mersit, baptizavit, ebenso arab. صبغ assyr. tibû, einsinken. Daher Sabbi (Sabier), Täufer, welche sich selbst Mandai (Mandäer), Wissende nennen. Der Guttural ע geht auch sonst nach späterer Aussprache über in א, und das א nach מ ersetzt nur den Vocal.

Justin Dial. c. Tr. c. 80), Masbotheer, rechnet Hegesippus schon in dem vorchristlichen Judentum zu den verwerflichen Secten. Von einem in das Christentum eingedrungenen Taufenmanne um 62 leitet Hegesippus eine zuerst heimliche Verderbnis der Kirche her, hierin ein Vorläufer A. Ritschl's mit seinen essenischen Judenchristen, wenn auch erst nach der römischen Zerstörung Jerusalems. Aber bis zur Zeit Kaiser Trajan's (seit 98), solange des Herrn Vetter Symeon an der Spitze stand (bis etwa 106), blieb nach ihm tiefer Friede in jeglicher Gemeinde, die Kirche eine reine und unbefleckte Jungfrau. Nur heimlich und versteckt versuchten Einige noch, wie Thebuthis, die gesunde Predigt zu verderben[1]). Erst nach dem Absterben aller Apostel und aller unmittelbaren Hörer der gottvollen Weisheit (des Herrn) trat in der Kirche der Predigt der Wahrheit offen entgegen die gottlose Irrlehre der falschen Gnosis, der Gnosticismus, von welchem der Petrus des Briefes und der Jacobus der Contestatio noch nichts wissen[2]).

---

[1]) Bei Euseb. KG. III, 32, 6 über die von Domitianus entlassenen Verwandten des Herrn: *καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος, μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ . . . ὡσαύτως κατηγορήθη . . . καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι.* § 7. 8: *ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ* (Hegesippus) *διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμενεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

[2]) Die Contestatio Iacobi c. 4 (s. o. S. 40 f.) lässt wohl den Empfänger der Petrus-Kerygmen für den Fall seiner Untreue gegen sein Gelübde anrufen die Feindschaft des Gottes über das All, über

Liegt also auch die Ansicht von der Urgemeinde in Jerusalem als dem Vororte des Christentums, von dem Herrenbruder Jacobus als dem Bischofe der Christenheit, welche Petrus ad Iacobum und Jacobus in der Contestatio bieten, bei Hegesippus immer noch zu Grunde, so zeigt doch gerade dieser Schriftsteller um 180 eine wesentliche Umbildung derselben nach dem 135 erfolgten Untergange der judenchristlichen Metropole. Auch nach Act. XXI, 20. 21, zumal cod. D, galt Paulus, der Begründer der Heidenkirche, vielen Myriaden christgläubiger, aber gesetzeseifriger Juden in Judäa als Lehrer der Apostasie von dem Mosaismus bei den christgläubigen Diaspora-Juden, wie Petrus ad Iacobum „den feindseligen Menschen“ mit seiner gesetzwidrigen und albernen Lehre bei „einigen von den Heiden“ Erfolg gehabt haben lässt. Hegesippus hat den Paulus trotz eines eitelen Wortes schon erträglicher gefunden und nicht mehr daran gedacht, seine Lehre durch eine geheime schriftliche Lehrüberlieferung zu unterdrücken. Von den 5 Büchern seiner Hypomnemata schreibt Eusebius KG. IV, 22, 1—3: *ἐν οἷς δηλοῖ, ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν.* Dann nach der schon oben (S. 48, Anm. 1) mitgeteilten Erwähnung des Clemens-Briefes wörtlich: *οἷς* (Korinthier) *συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην, καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ. γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου* (etwa 155—167), *οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ Ἀνίκητον*

welchem es weder einen besseren noch einen grösseren giebt. Der Gott über das All hat aber noch nicht das Mindeste zu thun mit dem vollkommenen Gotte der Gnostiker, welcher über den Kosmos erhaben ist, sondern ist der Gott des jüdischen Monotheismus, der Weltschöpfer selbst. Neben ihm stehen die Götter des heidnischen Polytheismus, welche in dem 4. Kerygmen-Buche (cum multi dicantur dii) dem wahren Gotte der h. Schriften gegenübergestellt werden, *λεγόμενοι θεοί* 1. Kor. VIII, 5. Solchen Sinn hat ein „anderer“ Gott, „mag er nun sein oder nicht sein“.

διαδέχεται Σωτήρ (etwa 167—176), *μεθ' ὃν Ἐλεύθερος* (etwa 177—190). *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* Wenn Hegesippus das, was das Gesetz verkündigt, die Propheten und der Herr, auf seiner Reise nach Rom in jeder Station derselben und in jeder Stadt(gemeinde) geltend befunden hat, so kann er allerdings nicht dasselbe gemeint haben, was Petrus ad Iacobum sein *νόμιμον κήρυγμα* nennt. Nicht die buchstäbliche, sondern nur die übertragene Geltung des Gesetzes vertritt ja der Brief des Clemens an die Korinthier (namentlich c. 40), welchen Hegesippus nicht verwirft, obwohl er c. 34 das „eitel geredete" Paulus-Wort enthält. Das mosaische Gesetz hat ja auch derselbe Paulus in demselben Briefe an die Römer (VII, 7 f.; vgl. 1. Kor. XV, 56) für die Macht der Sünde erklärt und doch feststellen wollen (Röm. III, 31), er mochte also dem Hegesippus noch erträglich erscheinen. Von Heidenchristen, welche das Gesetz seit Paulus (Röm. VII, 12) als heilig anerkannten, wird der duldsame Hegesippus buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes nicht gefordert haben, zufrieden mit der äusseren Ehre, welche Paulus selbst (Röm. I, 16; II, 10) den Juden durch Voranstellung vor den Hellenen bewies, wie er denn (bei Eusebius KG. II, 23, 15) selbst schreibt, Jacobus sei in seinem Märtyrertode ein wahrer Zeuge geworden *Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν*, dass Jesus der Christus ist [1]).

Wenn Petrus ad Iacobum in dem Paulinismus die der Kirche drohende Gefahr gesehen hat, so sieht Hegesippus eine drohende Gefahr der Kirche vielmehr schon in dem Essenismus, mit welchem der Jacobus der Contestatio einige Verwandtschaft zeigt. Als gegen den Stamm Juda und den Christus gerichtete Secten in der Beschneidung, in

[1]) Nur wenn Hegesippus, dessen judenchristliche Grundlage unverkennbar ist, zu solcher Milderung fortgeschritten ist, kann er der *ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος* gewesen sein, welchen Clemens Alex. Strom. I, 1, 11 unter seinen Lehrern erwähnt.

Israel bezeichnet er (bei Euseb. KG. IV, 22, 7) die Essäer und die ihnen verwandten Hemerobaptisten. Daher stamme Thebuthis (der Wiedertäufer), welcher den Anfang heimlichen Kirchenverderbens machte (ebdas. § 5). So blieb es, solange leibliche Verwandte des Herrn an der Spitze der Kirche standen (bis um 106). Offen wagte sich die kirchenverderbliche Irrlehre noch nicht hervor, solange einer von dem heiligen Chore der Apostel lebte [1]) und das Geschlecht unmittelbarer Hörer des Herrn bestand. Erst in der Kaiserzeit Trajan's begann der offene Aufstand der falschen Gnosis gegen die Predigt der Wahrheit. Um aber dem verderblichen Gnosticismus zu steuern, hat Hegesippus an eine geheime schriftliche Lehrüberlieferung unter dem Namen eines Apostels nicht einmal gedacht, sondern vielmehr in den 5 Büchern seiner Hypomnemata *τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* öffentlich dargelegt (Euseb. KG. IV, 8, 2).

Etwa 20 Jahre nach der Schrift Hegesipp's sollte nun ein Petrus ad Iacobum noch den Versuch gemacht haben, den vorgnostischen Paulinismus durch geheime schriftliche Lehrüberlieferung zu unterdrücken? Solcher Gedanke könnte auch schon bald nach 135 nur in dem beschränkten Gesichtskreise einer weltentlegenen Secte, wie die Elkesaiten am Toten Meere, aufgekommen sein. Aber die Ausbreitung des Christusglaubens unter den Heiden wird Petrus ad Iacobum c. 2 schwerlich auf die Nachbarlande von Palästina beschränkt haben, wie er denn c. 1 (*οἱ πανταχῇ ὁμόεθνοι*) die ökumenische Ausbreitung des Mosaismus wohl kennt. Waitz lässt ihn überdies mit seiner Secte am Toten Meere über die Prophetie nicht einig gewesen sein und versetzt den Dissidenten der Elkesaiten nach der Provinzialhauptstadt von Palästina, nach Cäsarea, wo ihm die weite Ausbreitung des Christentums nicht unbekannt sein konnte.

---

[1]) Offenbar setzt auch Hegesippus voraus, dass der Apostel Johannes in Ephesus noch die Kaiserzeit Trajan's erlebte.

Harnack möchte ihn gar schon auf römischem Boden, in der Welthauptstadt, suchen, wo solcher Gedanke um 200 niemandem bei gesunden Sinnen kommen konnte. Den Zwang gläubiger Heiden zu buchstäblicher Beobachtung des Gesetzes haben seit dem Untergange der Urgemeinde in Jerusalem 135 die mehr und mehr eingeschränkten strengen Judenchristen des Morgenlandes nur noch defensiv durch Aufkündigung der Gemeinschaft (vgl. Gal. II, 11) ausgeübt[1]).

Petrus ad Iacobum versetzt uns durchaus in eine Zeit, als das strenge Judenchristentum, gestützt auf das noch ungebrochene Ansehen der Urgemeinde in Jerusalem (ich meine noch vor 106), keine andere Gefahr kannte als das Aufkommen des Paulinismus bei den christgläubigen Heiden und noch Aussicht hatte, diese Gefahr durch geheime schriftliche Lehrüberlieferung abzuwehren. Er hat sich noch nicht, wie Hegesippus, ausgesöhnt mit masshaltendem, ein *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* (Röm. III, 1) anerkennendem Paulinismus und weiss noch nichts von dem Sturme des Gnosticismus, welchen Hegesippus seit Kaiser Trajanus den Aufstand gegen die apostolische Predigt der Wahrheit eröffnet haben lässt. Die Zeit nach dem endgültigen Falle des christlichen Jerusalem stellt erst Hegesippus dar, welcher nicht ohne Grund nach Rom als dem neuen Vororte der Christenheit gereist ist.

Werden die antipaulinischen *Κηρύγματα Πέτρου*, an deren Dasein nicht zu zweifeln ist, wohl seit dem strengen Geheimnis, in welches sie gehüllt wurden, ohne eine andere Spur als die beiden einleitenden Schriftstücke untergegangen sein? Den Siegeslauf des Paulinismus haben sie auf keinen Fall lange zu hemmen vermocht. Mehr und mehr musste sich das Verfehlte solcher geheimen schriftlichen Lehrüberlieferung herausstellen. Wie nahe

[1]) So die strengen Judenchristen Justin's (s. o. S. 45), gewiss auch die Nazaräer und Ebioniten des Hieronymus und des Augustinus; vgl. m. Ketzergeschichte d. U. S. 441 f.

lag da der Versuch, die Grundgedanken der Geheimschrift in der neuen Fassung öffentlicher Vorträge des in Heidenlanden reisenden Petrus wirksamer zu machen! Christgläubige Heiden sollen die gesetzliche Predigt des Petrus ja schon, ehe sie niedergeschrieben ward, umgedeutet haben, als stimmte sie im Grunde mit der gesetzwidrigen und albernen Lehre des feindseligen Menschen überein, wie Petrus klagt (c. 2. 3) und Jacobus bestätigt (Contest. c. 5). Wollte man dem emporkommenden Petro-Paulinismus steuern, so konnte man nicht besser thun, als den Petrus auf Reisen (vgl. 1. Kor. IX, 5) in Heidenlanden die Grundgedanken seiner gesetzlichen Predigt vortragen zu lassen. Das wäre der Fortschritt über die als Geheimschrift gebuchten *Κηρύγματα Πέτρου* hinaus, an welche sich dann *Περίοδοι Πέτρου* in heidnischen Landen mit öffentlichen Vorträgen des Apostels reihten. Das immer noch festgehaltene Ziel der Unterdrückung des Paulinismus konnte aber nicht mit besserer Aussicht verfolgt werden als durch eine Umarbeitung, welche die Reisen des Petrus in die Lebensgeschichte eines gefeierten Christgläubigen von den Heiden, eines kaiserlichen Prinzen, des 96 von Domitianus hingerichteten Clemens, verflocht. Das wären *Κλήμεντος ἀναγνώσεις*, *ἀναγνωρισμός*, der Clemens-Roman nicht als Grundschrift, sondern als wesentlicher Abschluss dieses Schrifttums. Die überlieferten Aufschriften würden gut stimmen. Wird diese Ansicht, welche Photius angebahnt hat, vielleicht schon durch die zweite Einleitungsschrift, den Brief des Clemens an Jacobus, begünstigt?

II. Der Brief des Clemens an Jacobus.

Ist der Brief des Petrus an Jacobus nebst dessen Contestatio die Einleitung oder Vorrede zu den Büchern der Kerygmen des Petrus, welche als solche nicht mehr erhalten sind, so ist der Brief des Clemens an Jacobus uns vor dessen Homilien griechisch erhalten. Rufinus hat ihn

aber auch vor den Recognitionen vorgefunden und früher als diese lateinisch übersetzt. Photius fand den Brief des Clemens, aber auch des Petrus „in einigen Handschriften", doch wohl vor allen der Recognitionen, vor.

Lange hat man darüber gestritten, ob dieser Brief des Clemens an Jacobus zu den Recognitionen oder zu den Homilien gehöre. Waitz behauptet von vorn herein (S. 3 f.), dass er vielmehr zu deren gemeinsamer Grundschrift, dem 220—230 verfassten Clemens-Romane, gehöre, findet aber gleichwohl (S. 64 f.) in seiner Darstellung der Einsetzung des Clemens zum Bischofe von Rom eine spätere Nachbildung der Rec. III, 65. 66; Hom. III, 60—72 erzählten Einsetzung des Zacchäus zum Bischofe in Cäsarea, welche er (S. 28 f.) seiner Grundschrift zuschreibt. Dann würde der Clemens-Brief doch nachgrundschriftlich sein und die Abfassungszeit des Clemens-Romanes selbst nur insofern beweisen, als er das Dasein der vermeintlichen Grundschrift schon bezeugte. Um ihn als gleichzeitig mit dem Clemens-Romane festzuhalten, muss Waitz (S. 180) die Ordination des Zacchäus in Cäsarea schon seiner zweiten Quellenschrift (*Πέτρου πράξεις*) zuschreiben.

1. Ehe wir nun aber diesen Clemens-Brief darauf hin ansehen, welcher Zeit er angehört, und was er etwa über das Verhältnis der beiden uns vorliegenden Clemens-Schriften lehrt, dürfen wir wohl von den Zusendungen an Jacobus ausgehen, welche am Schlusse erwähnt werden. Der von dem inzwischen verstorbenen Petrus auf den Bischofsstuhl in Rom gesetzte Clemens berichtet dem Paulus, was Petrus ihm aufgetragen hat, c. 19: *Ἀξιῶ σε ἐπὶ πάντων μου τῶν συμπαρόντων ἀδελφῶν, ὅπως ὁπόταν τοῦ ἐνταῦθα (ὡς ἐμοὶ ὀφείλεται) ἀπαλλάξω βίου, σὲ Ἰακώβῳ τῷ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μέχρι καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν καὶ ὡς ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ᾽ ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων, ἔπειτα πρὸς τῷ τέλει καὶ τὴν τοῦ θανάτου μου πρόφασιν, ὡς*

προεῖπον [1]), δηλῶσαι μὴ ὀκνήσῃς. Lateinisch nach Rufinus: „Deprecor te, Clemens, coram omnibus qui praesentes sunt, ut, posteaquam, sicut naturae debitum est, vitae praesentis finem fecero, Iacobo fratri domini descripta breviter vel quae ad initium fidei tuae spectant, vel etiam quos ante fidem animos gesseris, sed et qualiter mihi ab initio usque ad finem comes itineris et actuum fueris, quaeque per singulas civitates me disputante sollicitus auditor exceperis, quique in praedicationibus meis verborum fuerit ordo et actuum, sed et qui me finis in hac urbe reppererit, sicut dixi, omnia quam potest breviter comprehensa [2]) ad ipsum te destinare non pigeat." Da haben wir eine gegenwärtige Zusendung des Clemens an Jacobus, eine Epitome der öffentlichen Predigten (κηρύγματα), welche der in Begleitung des Clemens von Stadt zu Stadt reisende Petrus gehalten hat (Περίοδοι Πέτρου), eingeflochten in die Lebensgeschichte des Clemens, welche doch auf die Wiedererkennung seiner Eltern und Brüder hinausläuft (Κλήμεντος ἀναγνώσεις), fortgesetzt bis zu dem Tode des Petrus eben durch diesen brieflichen Bericht (c. 1). Da haben wir den Clemens-Roman auf Grund nicht mehr geheimer, sondern öffentlicher κηρύγματα des reisenden Petrus in dem Rahmen der „Wiedererkennungen". Aber Clemens verweist noch auf eine frühere Zusendung an Jacobus c. 20: ὅθεν ἐγώ, κύριέ μου Ἰάκωβε, αὐτοῦ (Πέτρου) ταῦτα εἰπόντος, ὑποσχό-

[1]) Vorher hat Petrus (c. 1) nur davon gesprochen, dass der Herr ihn über die Nähe seines Todes belehrt habe, vielleicht in der Art der Παύλου πράξεις (s. mein Nov. Test. extra can. rec. IV [2] p. 69 sq.) und der Actus Petri cum Simone (al. Martyrium Petri c. VI) p. 86 sq. zu denken. Über die Veranlassung seines Todes hat Petrus vorher kein Wort gesagt; auch Clemens hat vorher (c. 1) nur dessen Gewaltsamkeit hervorgehoben. Das καθὼς προεῖπον ist also unverständlich.

[2]) Diese im Griechischen fehlenden Worte sind unerlässlich, weil das vorhergehende ‹sicut dixi› nur durch Beziehung auf die hier wiederholte Kürze (descripta breviter, breviter comprehensa), welche der griechische Text (ἐν ἐπιτομῇ) nicht wiederholt, Sinn hat.

μενος οὐκ ὤκνησα, ὡς ἐκελεύσθην, τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις (τῶν κηρυγμάτων) ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι ὥσπερ σημείον χάριν καὶ οὕτως διαπέμψαί σοι ἐπιγράψαντα Κλήμεντος τοῦ Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή. πλὴν τοῦ ἐκτιθέναι, ὡς ἐκελεύσθην, ἄρξομαι. Lat.: „Unde et ego, domine mi Jacobe, cum haec ab eo (Petro) praecepta succeperim, necesse habui implere quod iusserat, indicans tibi et de his ipsis [de Petri moribundi mandatis], simul et de illis [de Petro eiusque comite Clemente] breviter comprehendens, quae per singulas quasque urbes digrediens aut in praedicationis sermone protulerit aut in gestorum virtute perfecerit, quamvis tibi de his plurima iam et plenius ante descripta ipso iubente transmiserim, sub eo titulo, quem ipse praecepit affigi, id est Clementis itinerarium praedicationis Petri (*Κλήμεντος περίοδοι κηρύγματος Πέτρου*). sed et nunc exponere iam quae praecepit incipiam." Gemeinsam ist beiden Texten die Unterscheidung der gegenwärtigen Zusendung an Jacobus, welche als Auszug oder kürzere Zusammenfassung bezeichnet wird, von einer früheren, welche in Büchern bestanden oder das Meiste ausführlicher enthalten haben soll. Die gegenwärtige Zusendung enthält nach dem Griechischen, obwohl Auszug, das Viele der von Stadt zu Stadt gehaltenen Reden oder Predigten des in Heidenlanden reisenden Petrus, also die *Περίοδοι Πέτρου* oder dessen *ἐπιδήμια* (nicht mehr geheim gehaltene) *κηρύγματα* und soll von Clemens im Auftrage des Petrus übersandt worden sein, wogegen Petrus selbst die frühere Zusendung „in Büchern" besorgt habe. Nach dem Lateinischen soll Clemens im Auftrage des Petrus schon die frühere Zusendung an Jacobus besorgt haben, welche von dem reisenden Petrus die von Stadt zu Stadt gehaltenen Predigten nebst dessen Thaten nicht so vollständig, aber ausführlicher als die gegenwärtige Zusendung, enthielt. Allein schon das „et ego" zu Anfang weist darauf hin, dass in

dem ursprünglichen oder doch zu Grunde liegenden Texte Petrus selbst die frühere Zusendung an Jacobus vollzogen hatte. Die Niederschrift der gebuchten und ausführlicheren *Κηρύγματα Πέτρου*, welche Petrus (ep. 1. 3) noch jedem geborenen Heiden, Jacobus (contest. c. 1) noch jedem Unbeschnittenen verschlossen hatte, durfte ja auch einem christgläubigen Heiden, wie Clemens, nimmermehr zugeschrieben werden, wohl aber deren Umsetzung in *ἐπιδήμια κηρύγματα*, welche die *Περίοδοι Πέτρου* enthielten. Clemens schliesst den Brief mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass er nun die ihm von Petrus aufgetragene kurze Aufzeichnung des in der Begleitung des Petrus Vernommenen und Erlebten für Jacobus beginne. Unmittelbar folgt der Anfang des Clemens-Werkes, im Griechischen der Homilien: *Ἐγὼ Κλήμης, Ῥωμαίων πολίτης καὶ τὴν πρώτην ἡλικίαν σωφρόνως ζῆσαι δεδύνημαι*, im Lateinischen der Recognitionen: „Ego Clemens in urbe Roma natus ex prima aetate pudicitiae studium gessi." Der Clemens-Brief will also gleichzeitig sein mit dem Clemens-Werke, sei es nun in der Gestalt der Homilien oder der Recognitionen. Aber Rufinus hat diese Gleichzeitigkeit nicht anerkannt, vielmehr den Brief, welcher die Geschichte des von Clemens begleiteten Petrus ja bis zu dessen Tode fortführt, für zeitlich später erklärt. Photius hat diesen Brief nicht in allen Handschriften der Clementinen vorgefunden. Beide Clementinen bedürfen auch dieses Clemens-Briefes an Jacobus nicht, da sie, die Recognitionen, sieben Mal, die Homilien ein Mal, den Jacobus in der dritten Person erwähnen (s. o. S. 25, Anm. 1). Nur drei Mal wird in den Recognitionen, niemals in den Homilien Jacobus, wie in dem Clemens-Briefe, in der zweiten Person angeredet. Im Einklang mit dem Briefe nach dem lateinischen Texte schreibt Clemens sich Rec. I, 17; III, 74. 75 schon die Abfassung (wohl auch an der letzten Stelle) der 10 Bücher der Petrus-Kerygmen und zweifellos deren Übersendung an Jacobus zu, wozu Hom. I, 20 nur ein

Ansatz gemacht wird durch das offenbar eingeschaltete *αὐτοῦ* (*Πέτρου*) *κελεύσαντος*. Es hat wirklich allen Anschein, dass das Clemens-Werk an mindestens drei Stellen nach dem Clemens-Briefe in dieser Hinsicht etwas geändert worden ist, wie ja in dem Clemens-Briefe selbst der griechische und der lateinische Text von einander abweichen. Denkbar ist es freilich auch, dass schon der Clemens ad Iacobum in dem vorgefundenen Clemens-Werke hier und da clementinische Änderungen vorgenommen habe.

2. Giebt Clemens ad Iacobum an und für sich seine Zeit zu erkennen? Und welches Verhältnis hat er zu den beiden Hauptgestalten der Clemens-Schriften?

Schon die Zuschrift führt weit hinaus über Petrus ad Iacobum. Petrus schrieb einfach *Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*, an Jacobus als episcopus sanctae ecclesiae. Clemens schreibt, wenn wir den griechischen Text aus dem lateinischen ergänzen, *Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν* (*ἐν*) *Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν*, (*ἀλλὰ*) *καὶ* (*πάσας τὰς ἐκκλησίας*) *τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς, σύν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς, εἰρήνη* (*σοι*) *πάντοτε*. Jacobus als „Bischof der heiligen Kirche“ wird jetzt bezeichnet als episcoporum episcopus, seine Verwaltung aber unterschieden als die unmittelbare der heiligen Hebräer-Kirche in Jerusalem und die mittelbare aller überall wohlbegründeten Kirchen, welche ihm als dem Oberbischofe unterstehen. Um sich hat Jacobus nicht mehr, wie in dem Briefe des Petrus und der Jacobi contestatio, ein mosesartiges Synedrium von 10 Presbytern, sondern einen Klerus von Presbytern und Diakonen, unterschieden von den Brüdern der Gemeinde, welche c. 5 schon „Laien“ genannt werden. Jacobus ‘episcoporum episcopus’ kann uns nicht befremden, da er thatsächlich schon in Jacobi contestatio so erscheint (s. o. S. 27 f.). Diese Thatsache steht fest, wenn sie auch nicht anerkannt wird von

Waitz (S. 67 f.), welcher für den Ausdruck des Clemens keine andere Erklärung findet als aus dem Indulgenz-Edicte des römischen Bischofs Kallist (217—222) bei Tertullian de pudicitia c. 1: „pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum“. Harnack (S. 530, Anm. 1) schreibt gar: „Die Phantasie, die Idee eines Oberbischofs sei auf judenchristlichem Boden entstanden und von dort auf den römischen Bischof übertragen, kann man auf sich beruhen lassen.“ Freilich, wenn man deren Bestätigung durch Hegesippus ausser Acht lässt und den „Oberbischof“, welcher doch von Kallist auf Petrus zurückführt, von unserem Clemens deshalb auf Jacobus übertragen sein lässt, weil er sich an seine den Jacobus bevorzugende Vorlage anbequemt habe, wenn man sich auch an Clemens Alex. nicht kehrt, welcher „die Phantasie“ von dem über den Aposteln stehenden Bischofe Jacobus in Jerusalem noch so ernstlich nimmt, dass er die doch von dem Herrn vor Anderen geehrten drei Apostel Petrus, Jacobus (maior), Johannes, die apostolischen Triumvirn (Mt. XVII, 1; XXVI, 37; Mc. III, 16. 17; V, 37; Luc. VIII, 51), auf diese Ehre freiwillig verzichtet haben lässt[1]). Ein römischer Nachfolger des Petrus nannte sich um 220 „episcopus episcoporum“. Deshalb soll der Clemens unseres Briefes, welcher sich doch selbst als den ersten römischen Nachfolger des Petrus darstellt, diesen Ausdruck nicht auf seinen eigenen Vorgänger Petrus, „den ersten von den Aposteln“, den ersten, von dem Herrn selig gepriesenen

---

[1]) Eusebius KG. II, 1, 3 aus dem 6. Buche der Hypotyposen des Clemens Alex.: *Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι.* Solche Ausrede ist doch wohl ein schlagender Beweis für das hohe Alter und die Festigkeit der Überlieferung von dem Herrenbruder in der christlichen Urgemeinde als selbst den Aposteln übergeordnet, von dem Gedanken eines bischöflichen Oberhauptes der Christenheit lange vor dem römischen Bischofe Kallistos (217—222).

Bekenner (c. 1), übertragen haben[1]), sondern auf Jacobus, welchen seine Vorlage dem Petrus übergeordnet hatte. Aus dem Indulgenz-Edicte des römischen Bischofs Kallist soll es wohl auch stammen, dass Pseudo-Clemens Rec. I, 68 „Iacobum episcoporum principem“, 73 „Iacobus archiepiscopus“ schreibt. Nichts führt hier auf das römische Indulgenz-Edict um 220 zurück. Die „heilige“ Kirche, welche der Oberbischof Jacobus verwaltet, ist unmittelbar die Hebräer-Kirche in Jerusalem, wie auch der nach deren Untergange (135) schreibende Pseudo-Clemens angeben musste. Mittelbar verwaltet der Bischöfe Bischof aber auch die überall begründeten (nichthebräischen) Gemeinden, die Heidenkirche, über deren keimende Anfänge der Petrus-Brief nicht hinausführt. Den Fortschritt der Zeit bestätigt auch die Unterscheidung des Klerus, der Presbyter und der Diakonen von den Laien, welche uns freilich an sich nicht über die Zeit des Clemens-Briefes an die Korinthier hinausführen würde.

Der Auftrag des Petrus, dass Clemens seine Gemeinschaft mit Petrus bis zu dem Lebensende seines Apostels für Jacobus aufzeichnen soll, geht hinaus über die Recognitionen und die Homilien, welche Rom wohl von vorn herein als Reiseziel des Petrus erwähnen (Rec. I, 13. 74; Hom. I, 16), aber mit Petrus in Antiochien oder wenigstens mit seinem Aufbruche dahin abschliessen. Clemens erfüllt den Auftrag nur in diesem Briefe, welchen die beiden Epitomae, c. 145 sq., sachlich nicht unrichtig, eben deshalb

---

[1]) Waitz (S. 62) bemerkt wohl, noch Irenäus hebe den Unterschied zwischen den Aposteln und den Bischöfen als ihren Nachfolgern hervor. Aber waren nach Petrus ad Iacobum und Hegesippus die Apostel dem Bruder des Herrn, Jacobus, als ἐπίσκοπος schlechthin untergeordnet, so lag es nahe genug, sie als ἐπίσκοποι unter ihm mit den von ihnen eingesetzten ἐπισκόποις als deren Vorgänger zusammenzustellen. Die Apostel, im Verhältnis zu Jacobus Unterbischöfe, eröffneten dann als episcopi principes die Reihe der Bischöfe der einzelnen Gemeinden. Wo ist der Beweis, dass diese Vorstellung vor 175 nicht aufgekommen sein kann?

im Auszuge oder fast wörtlich, nicht als Einleitung, sondern als Fortsetzung bringen. Nur kurz berichtet Clemens dem Jacobus, dass Petrus den dunkleren Weltteil des Abendlandes erleuchtet habe und in Rom gewaltsam ums Leben gekommen sei. Dass Petrus aber im Angesichte des Todes den Clemens als seinen Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle eingesetzt habe, findet erst bei Tertullian de praeccr. haer. c. 32 (um 200) Bestätigung, da Irenäus adv. haer. III, 3, 3 u. A. zwischen Petrus und Clemens die römischen Bischöfe Linus und Cletus (Anacletus) nennen. Die letztere römische Bischofsliste (um 175) erklärt auch Waitz (S. 61 f.) für die älteste und schliesst, dass der Brief des Petrus an Jacobus mit seiner Abweichung nicht vor 175 verfasst sein könne[1]).

Die Hauptsache ist immer der Bericht selbst, welchen Clemens über seine Ordination zum römischen Bischofe durch Petrus an Jacobus erstattet. Dieser Bericht hat grosse Verwandtschaft mit der Erzählung von der Ordination des Zacchäus zum Bischofe von Cäsarea durch Petrus Rec. III, 65. 66; Hom III, 60—72. Mit Recht behauptet Waitz (S. 64 f.), dass Clemens in dem Briefe über die Darstellung der Ordination des Zacchäus wesentlich hinausgeht und eine spätere Nachbildung bietet. Das wäre aber, wenn man diesen Bericht als clementinisch festhält und nicht doch wieder schon für vorclementinisch erklärt, ein schlagender Beweis für Rufin's Urteil, dass der Brief des Clemens später verfasst ist als seine Recognitionen (und Homilien). Harnack (S. 520, Anm. 1) bezeichnet es als so gut wie allgemein anerkannt, dass die Versuche, die Homilien direct aus den Recognitionen abzuleiten, gescheitert seien. So

[1]) Meinerseits halte ich die in der 2. Ausgabe der Clementis Romani epistolae, 1876, p. XXX sq. dargelegte Ansicht auch jetzt noch fest. Hieronymus de vir. illustr. c. 15 bezeugt ausdrücklich, dass Clemens der Lateiner als unmittelbarer Nachfolger des Petrus galt. So auch Epiphanius Haer. XXVII, 6 und eigenartig Constitutt. ap. p. VII, 46.

findet denn auch Waitz in dem einfachen Berichte Rec. III, 65. 66 über die Bischofsordination des Zacchäus in Cäsarea, verglichen mit Hom. III, 60—72, eine wesentliche Kürzung. Ich meine die Zustimmung Unbefangener zu finden, wenn ich den Bericht der Recognitionen für den ursprünglichen, in den Homilien erweiterten und fortgebildeten erkläre, welcher dem Clemens-Briefe zu Grunde liegt.

Rec. III, 65. 66 legt Petrus dem sich gar nicht weigernden Zacchäus die Hände auf und betet, dass er sein Bischofsamt schuldlos verwalten möge, ordinirt dann 12 Presbyter und 4 Diakonen und sagt zu den Brüdern oder der Gemeinde von Cäsarea: „Zacchaeum hunc vobis ordinavi episcopum, sciens eum timorem dei habere et eruditum esse in scripturis, quem quasi Christi locum servantem honorare debetis, obedientes ei ad salutem vestram et scientes, quod sive honor sive iniuria, quae ei defertur, ad Christum redundat et a Christo ad deum. audite ergo eum attentius et ab ipso accipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae. viduarum religiosam curam gerite, pupillos enixius iuvate, pauperibus misericordiam facite, iuvenes pudicitiam docete, et ut breviter totum dicam, alterutrum vos in quibus res poposcerit sustentate. deum colite, qui creavit coelum et terram, Christo credite, invicem diligite, misericordes estote ad omnes, non verbo solo, sed et opere et rebus implete caritatem.“ Haupt der Gemeinde ist der Bischof an Christi Statt und giebt die Glaubenslehre. Die Presbyter geben die Lebensermahnungen, die Diakonen halten Zucht. Der freien Thätigkeit der Gemeinde ist überlassen die Pflege der Wittwen und Waisen, Almosen an Arme, Erziehung der Jugend zu Keuschheit, gegenseitige Unterstützung und Liebe, Barmherzigkeit gegen Alle.

Hom. III, 60—72 legt Petrus nach einer Vorrede über die Monarchie in der Kirche seine Hände auf Zacchäus

und zwängt denselben auf seinen Bischofsstuhl. Zacchäus verbittet sich den Namen *τῆς ἀρχῆς* (magistratus) und erbittet die Erlaubnis, nur als *καθεστώς* (Mt. XXIV, 43) oder Vorsitzender zu gelten, als *δοῦλος* zu dienen. Petrus verweist ihn auf sein eigenes Beispiel in den Mühen des Berufes, auf die Notwendigkeit eines Wächters über die Kirche Christi, als welchen Zacchäus keinen Geeigneteren geben werde. Dann hält Petrus dem Zacchäus das Amt des Bischofs selbst vor. Sein wird es sein, zu gebieten, was sich gebührt; den Brüdern liegt es ob, zu gehorchen. Nun erst kommt Petrus hier vor dem Worte, dass Ehre und Beschimpfung des Vorsitzenden auf Christum und Gott zurückgeht, zu der Erklärung, dass der Vorsitzende mit Christi Stelle betraut ist. Thatsächlich wird aber Zacchäus doch als geistlicher *ἄρχων* eingesetzt und erscheint in seiner Gemeinde nicht mehr, wie in den Recognitionen, blos als Geber der Glaubenslehre, sondern als Monarch. Seine Stellung als Bischof bestimmt Petrus durch einen politischen Vergleich[1]. Die Presbyter haben nicht mehr so selbständig wie in den Recognitionen die Lebensermahnungen zu geben, sondern als Untergebene des Bischofs *τὰ κελευόμενα γίνεσθαι σπουδαζέτωσαν*. Auch die Diakonen sollen nicht mehr so selbständig die Kirchenzucht ausüben, sondern *ἐκπεριερχόμενοι τῶν ἀδελφῶν τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς ἐπισκέπτωσαν καὶ τῷ ἐπισκόπῳ ἀντιβαλλέτωσαν*. Die übrigen Brüder sämtlich oder die Gemeindeglieder sollen nur bei den Presbytern Recht suchen, *ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν, τὸν δὲ συμβιβασμὸν οἱ πρεσβύτεροι τῷ ἐπισκόπῳ προσαναφερέτωσαν*. Die Gemeindeglieder behalten wohl noch ein weites Feld eigener Thätigkeit, doch zum Teil neben den Presbytern. Das „iuvenes pudicitiam docere“ sollen sie dadurch ausüben, dass sie junge Leute selbst zum Heiraten anhalten, *μὴ*

[1]) Hom. III, 17: *Χρὴ οὖν τὴν ἐκκλησίαν ὡς πόλιν ἐν ὕψει ᾠκοδομημένην* (Mt. V, 14) *φιλόθεον ἔχειν τάξιν καὶ διοίκησιν καλήν. πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω.*

μόνον οἱ πρεσβύτεροι, ἀλλὰ καὶ οἱ πάντες (c. 69). Das Betreiben der Keuschheit ist die erste *ἐλεημοσύνη* der Seelenheilung, Ernährung (durch Almosen) ist nur des Leibes Erquickung. In der Wohlthätigkeit behält die Bruderliebe allerdings noch Freiheit zu eigener Bethätigung[1]). Aber die Gemeindeglieder werden doch angehalten, Frömmigkeit vor allem durch Kirchlichkeit, durch beständigen Besuch der gottesdienstlichen Versammlungen zu erweisen. Doch auf den Bischof soll man hören, seinen Stuhl als Christi Thron ehren, wie man auch Mose's Stuhl zu ehren geheissen ward[2]), mögen die Vorsitzenden auch als Sünder gelten[3]). So weit geht jedoch selbst der judaistische Petrus der Homilien noch nicht, wie der antijudaistische Ignatius[4]), dass er den Gemeindegliedern selbst ein eigenes, von dem Bischofe unabhängiges sittliches Urteil verböte. Einiges sollen sie nicht abwarten zu hören, sondern von selbst das Edle einsehen[5]). Schliesslich legt Petrus c. 71 den Ge-

1) Hom. III, 69: *τοῖς ἐν εἱρκταῖς ὡς δυνατὸν βοηθήσετε.* Diese Voraussetzung staatlicher Christenverfolgung stimmt nicht zu der „Wende des 1. und 2. Viertels des 3. Jahrhunderts in Rom" (Waitz, S. 72 f.), als Kaiser Alexander Severus die Christen in Frieden liess.

2) Hom. III, 70: *θρόνον οὖν Χριστοῦ τιμήσετε· ὅτι καὶ Μωϋσέως καθέδραν τιμᾶν ἐκελεύσθητε* (Cäsarea als Hauptstadt von Palästina hat jüdische Gläubige), *κἂν οἱ προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζωνται.* Zwingend ist auf keinen Fall die Hinweisung auf die Zeit des Kallistos von Rom, welche Harnack (S. 531, Anm. 1) hier findet. Der geistliche Herr richtet alle, aber wird von niemandem gerichtet. Warum soll dieser Grundsatz erst durch Kallist eingeführt sein?

3) Wie könnte solche Geltung des Bischofsamtes in judenchristlichen, paulusfeindlichen Kreisen nur aufgekommen sein, wenn der monarchische Episkopat nicht im Judenchristentum zu Hause wäre!

4) Magn. VII, 1: *μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε, μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν.*

5) Clem. Hom. III, 71: *πλήν, ἀδελφοί, ἔνια οὐ χρὴ ἀναμένειν ἀκούειν, ἀλλὰ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν τὸ εὔλογον νοεῖν.* Ganz blind soll die Frömmigkeit der Gemeindeglieder überhaupt nicht sein, c. 69: *ὡς δὲ δεῖ εὐσεβεῖν, εὐγνωμονοῦντας ὑμᾶς ὁ ὑμέτερος διδάξει νοῦς.* Bezeichnend ist es für die „vertiefte Erkenntnis des Urchristentums",

meindegliedern noch die Fürsorge für den Lebensunterhalt des Bischofs an das Herz und empfiehlt, entsprechend (ἀκολούθως) zu ehren Presbyter, Katecheten [1]), taugliche Diakonen, Wittwen guten Lebenswandels, Waise als Kirchenkinder. Der die Glaubenslehre bietende Bischof der Recognitionen ist in den Homilien zu einem aller weltlichen Sorgen enthobenen Prälaten geworden, welcher auch für die Glaubenslehre eigene Katecheten hat. Die Lebensermahnungen gebenden Presbyter und die Kirchenzucht ausübenden Diakonen erscheinen hier als dem Bischofe untergebene, der Fürsorge der Gemeinde empfohlene Kleriker.

Clemens ad Iacobum berichtet seine Ordination durch Petrus in Rom durchaus nicht in der einfachen Weise, wie die Recognitionen die Ordination des Zacchäus in Cäsarea erzählen, geht vielmehr selbst über die gesteigerte Darstellung der Homilien nicht unwesentlich hinaus. Bei der Ankündigung, dass er seine *τῶν λόγων καθέδραν* dem Clemens anvertraue, hebt Petrus c. 2 die Macht, zu binden und zu lösen (Mt. XVI, 19), auf welche er noch c. 6 zurückkommt (nirgends in den Homilien), nachdrücklich hervor. Dann weigert sich Clemens c. 3 nicht blos, wie Zacchäus Hom. III, 63, den Namen oder Titel eines *ἄρχων* anzunehmen, sondern verbittet sich *τὴν τῆς καθέδρας τιμήν τε καὶ ἐξουσίαν*, also das magistratische Bischofsamt selbst. Petrus erwidert auch hier, dass Clemens keinen Besseren darbieten könne als sich, den Erstling der durch ihn (Petrus) geretteten Heiden. Die Notwendigkeit des Amtes stützt er hier (c. 4) nicht sowohl auf das innere

---

deren sich „das gegenwärtige Theologengeschlecht“ auf liberaler Seite rühmt, dass man den blinden Laiengehorsam des Ignatius der 7 Briefe schon dem Anfange des 2. Jahrhunderts zuschreibt, dagegen die dem Laien noch einiges Urteil gestattende Kirchlichkeit des Pseudo-Clemens nicht vor dem 3. Jahrhundert ansetzt.

[1]) Erwähnt Petrus ad Iac. c. 2 ausser christgläubigen Lehrern auch Katechumenen, so erscheinen hier, wo des Bischofs Beruf weit über die Glaubenslehre ausgedehnt wird, bereits eigene Katecheten, Lehrer als des Bischofs Gehülfen.

Bedürfnis eines Wächters der Gemeinde (Hom. III, 66), als vielmehr auf das Bedürfnis eines Mitkämpfers mit Christo für dessen Braut, die Kirche, gegen den Bösen. Die Ausführung über das Bischofsamt beginnt c. 5 mit der Hom. III, 71 erst zuletzt empfohlenen Lebensunterhaltung, gesteigert zu der Enthaltung des Prälaten von allen weltlichen Sorgen (c. 5). Die den „Laien" obliegende Lebensversorgung des Bischofs sollen im Unterlassungsfalle die Diakonen in Erinnerung bringen. Den Presbytern weist Petrus c. 7-11 vor allem die Sorge für Verheiratung junger Leute, ja schon ergreister Hagestolze zu, damit Ehebruch verhütet werde. Einen Fortschritt über die Anweisung Hom. III, 68 kann man schon daraus erkennen, dass der Frevel des Ehebruches hier nicht mehr als „über jede Sünde" gottverhasst bezeichnet wird, sondern nur *τὰ δευτερεῖα* der Bestrafung erhält[1]), *ἐπεὶ τὰ πρωτεῖα τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσιν ἀποδίδοται, κἂν σωφρονῶσιν.* In Vergleichung mit der Ordination in Cäsarea sind auch die vielen Abstufungen der *πορνεία* c. 8 neu. Wird Hom. III, 68 von dem Betreiben der Keuschheit als erster *ἐλεημοσύνη* ein künstlicher Übergang zu der eigentlichen *ἐλεημοσύνη* als Wohlthätigkeit gemacht, so hier (c. 8) nicht minder künstlich von der ersten *πορνεία*, dem Ehebruche, zur Philanthropie. Dazu aber, dass die Menschenliebe in den Sinn eingehe, ist nötig das häufige Gemeindemahl, *ἡ κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις* (s. o. S. 42, Anm. 1), welches den gottesdienstlichen Versammlungen Hom. III, 69 entspricht. So soll man denn auch die Gefangenen besuchen

[1]) Waitz (S. 65 f.) nennt es selbstverständlich, dass der Ehebruch dann auch nicht den Ausschluss aus der Gemeinde zur Folge habe, und findet hier eine Einwirkung des Indulgenz-Edictes Kallist's um etwa 220. Aber Pseudo-Clemens sagt nicht, dass Irrlehre die einzige (ewige) Strafe verdienende Sünde sei, und wird auch bei der Irrlehre, wie gleich bei der Hurerei, verschiedene Abstufungen angenommen haben, nur vorübergehend ausschliessende. Er handelt hier überhaupt nicht von kirchlichen Todsünden, sondern von Sünden bei Gott (c. 8), welche nicht alle unverzeihlich sind.

und ihnen Hülfe bringen, was auf eine Zeit staatlicher Christenverfolgung führt[1]). Rechtshändel der Brüder sollen nur vor den Presbytern geschlichtet werden (wie Hom. III, 67, doch ohne Bericht an den Bischof). In allem Rechtlichkeit u. s. w. mit Rücksicht auf die künftige Vergeltung[2]). Wer über das Gesagte in Zweifel gerät, soll sich nicht scheuen, es dem vorstehenden (Bischofe) zu bekennen (qui animae suae curam gerit confiteri haec huic qui praeest Ruf., *ὑπὸ τοῦ προεστῶτος* graece) und Überzeugung zu suchen (c. 11). Die Diakonen der Kirche sollen sein umherschweifende Augen des Bischofs, welchem sie in der Kirchenzucht alles zu berichten haben (c. 12). Die Katecheten, welche Hom. III, 71 nur beiläufig zwischen Presbytern und Diakonen erwähnt sind, erhalten c. 13 genauere Anweisung zu ihrer Wirksamkeit, welche thatsächlich mit der Lehrthätigkeit des Bischofs zusammenfliesst, *ὡς αὐτοὶ εἴσεσθε Κλήμεντα μετ' ἐμὲ κατηχεῖν μέλλοντα.* Der Prälat hat seine Gehülfen.

Die Abweichung dieser bei der Ordination des Clemens gegebenen Anweisungen des Petrus von den bei der Ordination des Zacchäus gegebenen tritt anschaulich hervor in dem ausgeführten Vergleiche der organisirten Gemeinde mit einem wohlbemannten Schiffe c. 14. 15, anstatt des Hom. III, 67 nur flüchtig berührten Vergleiches mit städtischer Verwaltung. Einen ähnlichen Schiffsvergleich bietet auch Hippolytus in der wohl um 202 verfassten Schrift de Antichristo c. 59, welchen Harnack (S. 531) weit archaistischer findet als den des Pseudo-Clemens. Gemeinsam ist beiden Schriftstellern das Bild der Kirche in der sturmbewegten See der Welt, welches schon durch

---

[1]) C. 9: *τοῖς ἐν φυλακαῖς ἐπιφαινόμενοι ὡς δύνασθε βοηθεῖτε,* vgl. oben S. 65, Anm. 1.

[2]) C. 10: *καὶ ταῦτα μὲν οὕτως ἔχειν, εἰ μὴ ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης* (von welchem das erste Buch der *Κηρύγματα Πέτρου* handelt) *ἐνόρκως* (om. Rufinus) *εἰρήκει ἔσεσθαι* (wo?), *τάχα ἂν εὔλογον ἦν ἀμφιβάλλειν.*

die Erzählung von der Stillung des Sturmes (Mt. VIII, 24—27) nahe gelegt war. Aber bei Clemens handelt es sich noch um die Überfahrt nach einem Jenseits, wogegen Hippolytus das Schiff der Kirche nur in dem Seesturme der Welt nicht untergehen lässt. Dem grossen Schiffe der Kirche setzt Clemens von vorn herein das bestimmte Ziel, durch die sturmbewegte See der Welt Männer aus vielen Gegenden (die Christenheit aller Lande) hinüberzuführen nach Einer von ihnen als Wohnsitz begehrten Königsstadt, welches Ziel Hippolytus weglässt. Beide Schriftsteller bezeichnen als den Steuermann Christum. Dann bleibt aber Hippolytus bei der Ausrüstung des Schiffes. In der Mitte sieht er den Mast als das Kreuz des Herrn; die Steuerruder sind ihm die beiden Testamente, die Taue die Liebe Christi, der unterste Schiffsraum mit Wasser bedeutet ihm die Taufe, die Leinewand der Segel den Geist vom Himmel, durch welchen die Gläubigen besiegelt werden, die eisernen Anker die Gebote Christi. Die Matrosen rechts und links deutet Hippolytus auf die heiligen Engel, die Leiter, welche auf die Segelstange hinaufführt, ist ihm ein Bild des Leidenszeichens Christi, des Kreuzes. Die auf der Segelstange geeinigten *ψίφαροι* [1]) stellen ihm die Ordnungen von Propheten, Märtyrern und Aposteln dar. Ganz anders führt Pseudo-Clemens den Schiffsvergleich aus nach der Seite der Bemannung. Des Kirchenschiffes Herr ist Gott, der Steuermann gleicht Christo, der Untersteuermann dem Bischofe, die Matrosen den Presbytern, die Aufseher der Ruderbuchten (*τοίχαρχοι*, dispensatores Ruf.) den Diakonen, die *ναυστολόγοι* [2]) den Katecheten, die Passagiere (*ἐπιβάται*) der Menge der Gläubigen. Die Überfahrt führt Clemens noch bis zu Ende durch. Die Ver-

---

[1]) Nicht Pfähle (altslavische Übersetzung), sondern = *σίφαροι*, *σίπαροι*, Hintersegel, lat. supparum.

[2]) *Ναυτολόγοι* (so Rufinus) bei Strabo Sammler von Schiffspassagieren, wie denn auch die *ναυστολόγοι* des Clemens an die Löhne (Fahrgeld) zu erinnern haben. Honorar für den Religionsunterricht?

folgungen, Gefahren und mannigfachen Bedrängnisse der Kirche entsprechen den Sturmwogen, die Landwinde den Beredungen der Irrlehrer und falschen Propheten, die Vorgebirge und Klippen den Schreckliches drohenden Richtern, die Heuchler den Piraten u. s. w. Damit man nun glücklich in den Hafen der gehofften Stadt gelange [1]), soll man beten und gut handeln. Die Passagiere sollen an ihren Stellen sitzen, die Nautologen (*ναυστολόγοι* graece) die Fahrgelder einfordern, die Diakonen nichts vernachlässigen, die Presbyter sorgsam für jeden das Nötige schaffen, der Bischof als Untersteuermann nur auf die Weisungen des Steuermannes (Christi) achten. Wer sich vor dem verzweifelten Schritte scheut, bis in die Zeiten eines Decius und Valerianus herabzugehen, kann hier durchaus nicht die ruhige Zeit der Christen unter Alexander Severus, sondern kaum eine andere Lage derselben als unter M. Aurelius (161—180) erkennen.

Petrus fordert auch in Rom, wie Hom. III, 71 in Cäsarea (s. o. S. 65, Anm. 5), von den Laien noch keinen blinden Gehorsam gegen den Bischof, doch nicht mehr so wie dort, dass man die Weisung des Bischofs nicht immer abwarten soll, sondern nur, wenn derselbe verhindert ist, offen zu reden. Das hinzugefügte Beispiel lehrt, dass der Briefschreiber solche Laien-Freiheit nur beibehalten hat aus den Homilien und sie thatsächlich darauf beschränkt, dem Bischofe seinen Willen an den Augen abzulesen [2]), dass er nicht mehr daran denkt, den Laien über

---

[1]) C. 14: *ἵνα οὖν οὐρίᾳ πλέοντες εἰς τὸν λιμένα τῆς ἐλπιζομένης πόλεως ἐνεχθῆτε*, vgl. c. 16: *εἰδὼς ὅτι ἀποδώσει σοι* (Clementi) *ὁ θεὸς εἰς τὸν λιμένα τῆς ἀναπαύσεως μεταντήσαντι τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν.*

[2]) C. 18: *ἔνια δὲ καὶ ἀφ᾽ ἑαυτῶν νοεῖν ὀφείλετε διὰ τὸ αὐτὸν μὴ δύνασθαι ἐν φανερῷ λέγειν διὰ τὰς ἐπιβουλάς, οἷον ἐὰν ἐχθραίνῃ τινί, μὴ ἀναμένετε αὐτὸν εἰπεῖν τῷδε μὴ προσομιλᾶσθαι, ἀλλὰ φρόνιμοι ἔσεσθε αὐτοῦ τῷ βουλήματι, ἐχθροὶ γενόμενοι οἷς ἐχθραίνει καὶ μὴ ὁμιλοῦντες οἷς μὴ ὁμιλεῖ.*



Frömmigkeit Selbstbelehrung zu gestatten (Hom. III, 69), also schon dem Ignatius der 7 Briefe ganz nahe gekommen ist.

Ist nun bei dem Briefe des Clemens an Jacobus nicht von fern zu denken an die Zeit der Kaiser Decius und Valerianus, nicht einmal an die thatsächliche Friedenszeit des Alexander Severus, weist derselbe spätestens auf die 202 begonnene Christenverfolgungszeit unter Septimius Severus zurück, so ist er ja ein weiterer Zeuge für das höhere Alter der beiden Clemens-Schriften, welche noch dem 2. Jahrhundert angehören. Wozu aber dieser Brief? Die beiden Schriften, welche mit „Ich Clemens" beginnen und von Jacobus in der dritten Person erzählen, haben einen einleitenden Brief des Clemens an Jacobus gar nicht nötig. Nur an drei Stellen der Recognitionen und an einer einzigen der Homilien (s. o. S. 25. 55 f.) wird die Zusendung „an Jacobus", wie sie der Brief des Clemens ausführt, vorausgesetzt. Wohl möglich, dass auch Rom als Reiseziel (s. o. S. 61) erst von Clemens ad Iacobum herrührt. Nach der Anlage des Clemens-Werkes ist vielmehr Antiochien, wo Paulus den Kephas zurechtwies (Gal. II, 11—21), das Reiseziel. Dieser Brief des Clemens an Jacobus scheint wirklich das ganze Clemens-Werk, die zu den *Κλήμεντος ἀναγνώσεις* verarbeiteten *Πέτρου κηρύγματα*, dann *Πέτρου περίοδοι* weniger zu begleiten als schon vorauszusetzen. Die Haltung eines Begleitschreibens wird dieser Clemens entlehnt haben von dem Petrus, welcher seine streng geheim zu haltenden *κηρυγμάτων βίβλους* mit einem Begleitschreiben an Jacobus übersandte. Verwaltet Jacobus auch zunächst „die heilige Hebräer-Kirche", so steht ihm doch nicht mehr ein mosaisches Synedrium von 70 Presbytern zur Seite, sondern ein Klerus von Presbytern und Diakonen (dazu Katecheten). Der Bischofsstuhl hat als Christi Stuhl nichts mehr zu thun mit dem Stuhle Mose's, dessen Ehre noch die Homilien III, 70 bei der Ordination des Zacchäus herbeiziehen. Den Antipaulinismus, welchen

noch die *Πέτρου περίοδοι* bieten, zeigt dieser Clemens nirgends mehr, richtet sich mit seinen Ausführungen über den Klerus schon an die überall verbreitete Christenheit. Nur den Ehrenvorzug der „heiligen Hebräer-Kirche" unter Jacobus behält er noch bei. Und wenn er diesen, welcher auch die Nichthebräer-Kirche aller Lande verwaltet, als *ἐπισκόπων ἐπίσκοπος* bezeichnet, so wird er dem römischan Bischofe Kallist, welcher um 220 als episcopus episcoporum auftrat, eher vorangegangen als nachgefolgt sein.

Bei dieser zweiten Einleitungsschrift der Clementinen freue ich mich zu Waitz nicht in solchem Gegensatze zu stehen, wie bei der ersten und bekenne es gern, durch ihn zwar in der Hauptsache nicht überzeugt, aber wesentlich gefördert zu sein hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem der Brief des Clemens an Jacobus zu den beiden Clemens-Schriften steht. Vielleicht ist es mir gelungen, das Urteil Rufin's über diesen Brief zu rechtfertigen, dass er jünger ist als diese Schriften, wenn auch noch vor der Friedenszeit des Kaisers Alexander Severus verfasst.

III.

Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten.

Von

Dr. Max Pohlenz in Schöneberg bei Berlin.

Die griechischen Kirchenväter haben es zu allen Zeiten verstanden, die alte philosophische Litteratur für ihre Zwecke auszunützen. Bald legten sie der stoischen Ethik ein christliches Gewand an, bald benützten sie die grossen Gedanken des alten und neuen Platonismus als Grund-

lage, um darauf das Gebäude einer neuen Weltanschauung zu errichten; bald wieder griffen sie nach den doxographischen Werken, um die Gegner mit deren eigenen Waffen zu schlagen und die Überlegenheit der eigenen „Philosophie“ darzuthun, und in den christologischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts wurde nur zu oft mit Recht gegen die andere Partei der Vorwurf erhoben, sie hätte sich die aristotelische Dialektik mehr zu eigen gemacht, als es für die Erörterung christlich-dogmatischer Fragen wünschenswert sei. Aber nicht blos, wo es sich um die äussere Ausgestaltung der christlichen Lehre handelte, sondern auch in Fragen, die das intimere christliche Leben, das Denken und Fühlen des einzelnen um seiner Seele Heil besorgten Menschen betrafen, konnte man bei der Philosophie sich Rats erholen. Es war nicht vergessen, dass auch diese namentlich in der nacharistotelischen Zeit sich vorwiegend als Seelenheilkunde gefühlt hatte. Und wenn auch die christlichen Seelenärzte anders über Wesen und Bestimmung der Menschenseele dachten als die Philosophen, wenn sie dieser vor allem nicht mehr die Kraft zutrauten, aus sich selber heraus Genesung zu finden und zu dem ihr gesteckten Ziele zu gelangen, so waren doch die Krankheiten, von denen die Gesundheit der Seele bedroht wurde, dieselben geblieben. Darum konnten auch die Heilmittel, die man anzuwenden hatte, nicht so gar verschieden sein.

Bequem war es dabei für die christlichen Prediger, dass sie nicht die grossen, grundlegenden Werke zu studiren brauchten, in denen die Häupter der Philosophenschulen ihre Anschauungen über die Behandlung der kranken Seele niedergeschrieben hatten. Denn längst hatten diese eine ausgedehnte Litteratur hervorgerufen, die nicht den Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung erhob, sondern in mehr feuilletonistischer Weise alle möglichen das grosse Publicum interessirenden Fragen erörterte, besonders aber auch ethische Probleme halb unterhaltend und belehrend,

halb erbaulich behandelten. Es ist jene Litteratur, die für uns besonders durch den Teil der Plutarchischen Schriften, den man mit einem nur zum Teil zutreffenden Namen „Moralia“ nennt, und durch Seneca repräsentirt wird. Gelegentlich spürt man die Einwirkung derartiger Schriften schon in der älteren Christenheit, besonderen Einfluss aber haben sie auf die Männer des 4. Jahrhunderts gewonnen, die, in hellenischer Bildung aufgewachsen, nicht in den dogmatischen Streitigkeiten aufgingen, sondern Zeit und Lust zum Berufe des Seelsorgers sich wahrten. Es sind die Kappadokier.

Wenn neben vielen anderen Philosophen Philodem, Plutarch und Seneca über Zorn, Neid und andere Leidenschaften besondere Schriften verfasst hatten, so behandelten jetzt die Kappadokier in Poesie oder Prosa dieselben Themata. Sie gingen dabei auf treffliche griechische Quellen zurück, und es genügten wenige neue Gedanken und Beispiele, um diesen eine christliche Färbung zu geben. Ebensogut konnte man sich an griechische Vorbilder halten, wenn es galt, in den Werbeschriften für das Mönchtum die Nichtigkeit aller irdischen Güter zu predigen, und wenn man z. B. bei Gregor v. Nazianz liest, wie er in der Comparatio vitarum (c. I, 2, 8) v. 116 ff. das Thema behandelt: *Πένης ἐχόντων εὐσθενέστερος πολύ*, so hört man deutlich die kynische Spottrede über den Reichtum heraus[1]). Noch viel besser aber liess sich ein anderes Gebiet verwerten. Die Philosophie versprach, den Menschen vor allem darüber zu belehren, wie er unter allen Umständen sein seelisches Gleichgewicht bewahren könnte. Darum musste sie ihn insbesondere für solche Fälle ausrüsten, wo dieses durch irgend einen gewaltsamen äusseren Einfluss gestört werden konnte. So war denn besonders seit Krantor sein berühmtes Buch *περὶ πένθους* geschrieben

---

[1]) Über die Beeinflussung Gregors durch den Kynismus vgl. Asmus in den Stud. u. Krit., 1894, S. 314—339.

hatte, eine ungeheure Zahl von Schriften entstanden, die teils allgemeine Ratschläge gaben, wie man sich bei Schicksalsschlägen verhalten sollte, teils bei irgend einem einzelnen schmerzlichen Ereignis, namentlich bei Todesfällen, Trost spenden wollten [1]).

Solche Schriften mussten natürlich auch dem christlichen Prediger Anregungen bieten, und wenn man die Beileidsschreiben oder Leichenreden der Kappadokier liest, so trifft man auf Schritt und Tritt Gedanken an, die aus der philosophischen Trostschriftenlitteratur stammen. Freilich war gerade bei Todesfällen der Christ sich bewusst, dass er in dem Hinweis auf die Auferstehung einen viel wirksameren Trost zu spenden vermochte als der Philosoph, und es entbehrte nicht des polemischen Beigeschmacks, wenn man bei der Leichenrede mit besonderer Vorliebe als Text das Wort Pauli zu Grunde legte: *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κεκοιμημένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε, καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* (1. Thess. 4, 13) [2]). Aber schon z. B. für den Eingang der Trauerrede oder des Beileidsbriefes konnte man gut einen Gedanken verwenden, den wahrscheinlich schon Krantor an

---

[1]) Über die Trostschriftenlitteratur vgl. Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica (Leipziger Studien f. class. Phil. IX). Dieser giebt S. 38 ff. die Litteratur über Krantor und spricht auch darüber, was bei den späteren Schriftstellern sicher auf ihn zurückgeht. In Betracht kommt namentlich Cicero, der nach seiner eigenen Angabe (bei Plin. N. h. 22 praef.) in der eigenen Consolatio Krantor benützt hat (vgl. auch Hieronymus ep. 60), und die unter Plutarch's Namen überlieferte Consol. ad Apollonium.

[2]) Als Textwort ausdrücklich bezeichnet bei Greg. Nyss. in der Trauerrede auf Pulcheria Pgr. 46 col. 868. Vgl. de Meletio 46 col. 861, de an. et resurr. am Anfang (ib. col. 537), Basil. de grat. act. 6 (p. 30 u. 31), Chrysost. de Lazaro 5 (Pgr. 48 col. 1019 ff.). Auch in Beileidsschreiben wird der Spruch gern angeführt (vgl. Basil. ep. 62. 101. 301/2). Selbst im Jus canonicum c. 27 u. 28 C. XIII q. 2 wird auf ihn verwiesen.

den Anfang seiner Schrift gestellt[1]) und Chrysipp im Zusammenhang mit seinem ganzen System philosophisch begründet hatte. Es war die Vorschrift, man müsse den ersten Schmerz ruhig austoben lassen, da es im Wesen des Affectes begründet sei, dass er den vernünftigen Zuspruch ausschliesse. Cicero erwähnt diesen Rat mit den Worten: vetat Chrysippus ad recentes quasi tumores animi remedium adhibere (Tusc. IV, 29, 63; cf. fr. eth. 484 ed. Arnim). Da kann es kein Zufall sein, dass der philosophisch gut gebildete Novatian, allerdings mit Übertragung auf ein anderes Gebiet, sagt: numquam pro tua caritate desistas . . . errantibus veritatis praestare medicinam, licet animus aegrotans medentium respuere soleat industriam. recens est lapsorum nuper hoc vulnus et adhuc in tumorem plaga consurgens (Cyprian ep. 36, 3). Noch viel weiter aber reicht die Einwirkung bei den Griechen. So sagt Gregor v. Nyssa im Anfang der Trauerrede auf Placilla (46 col. 877): *προσφυεὶς γάρ μοι δοκεῖ καὶ κατάλληλον εἶναι τοῖς πενθοῦσι φάρμακον ἡ σιγή, τὸ διοιδοῦν τῆς ψυχῆς χρόνῳ καὶ κατηφείᾳ δι' ἡσυχίας ἐκπέπτουσα*[2]) *ὡς εἴ γέ τις ἔτι τὴν ψυχὴν τοῦ πάθους ὑπερθερμαίνοντος ἀνακινοίη τὸν λόγον, δυσαλθέστερον τὸ τῆς λύπης τραῦμα γενήσεται.* Ähnlich beginnt Chrysostomos das Schreiben ad viduam iuniorem (48 col. 699), und denselben Gedanken finden wir bei Basilius in Julittam 8 (31 p. 42) und ep. 6, bei Gregor v. Nazianz ep. 78 Anf. und Isidor v. Pelusium ep. III, 279.

Noch öfter benützte man einen Gedanken, den Krantor

---

[1]) Vgl. den Anfang der Consolatio ad Apollonium.

[2]) Auch in der Cons. ad Apoll. heisst es p. 102[a]: *οὐδὲ γὰρ οἱ βέλτιστοι τῶν ἰατρῶν . . . εὐθὺς προσφέρουσι τὰς διὰ τῶν φαρμάκων βοηθείας, ἀλλ' ἐῶσι τὸ βαρῦνον τῆς φλεγμονῆς δίχα τῆς τῶν ἔξωθεν περιχρίστων ἐπιθέσεως αὐτὸ δι' ἑαυτοῦ λαβεῖν πέψιν. ἐπειδὴ δὲ καὶ χρόνος ὁ πάντα πεπαίνειν εἰωθὼς ἐγγέγονε τῇ συμφορᾷ κτλ.* Basil. ep. 6, 1 gebraucht im selben Zusammenhang den Vergleich mit einem *φλεγμαίνων ὀφθαλμός.*

seinen eigentlichen Ausführungen als Leitsatz vorangestellt hatte. Die Kappadokier hatten sich ja in der Theorie das stoische Ideal der *ἀπάθεια* zu eigen gemacht, allein praktisch verwenden konnte man dieses wohl, wenn man sich an die allem Irdischen entrückten Mönche wendete, nicht aber, wenn man dem leidbedrückten Gemeindegliede Trost spenden sollte. Hier erforderte es die gute Sitte, dass man im Beileidsschreiben sein wirkliches Mitgefühl versicherte, und in der Leichenrede war es damals wie heute üblich, dass der Prediger durch eine Schilderung der Vorzüge des Verstorbenen absichtlich einen Thränenausbruch und damit eine wohlthätige *κάθαρσις παθημάτων* herbeizuführen suchte[1]). Da war es sehr willkommen, dass auch ein Philosoph wie Krantor von vornherein ausdrücklich die *μετριοπάθεια* gepriesen und die stoische *ἀπάθεια* bei einem Trauerfalle als unmöglich, ja auch als gar nicht wünschenswert bezeichnet hatte. „*μὴ γὰρ νοσοῖμεν,*“ sagt er nach der Cons. ad Apoll. c. 3, „*νοσήσασι δὲ παρείη τις αἴσθησις, εἴτ᾽ οὖν τέμνοιτό τι τῶν ἡμετέρων εἴτ᾽ ἀποσπῷτο. τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτο οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίγνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ. τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα, ἐνταῦθα δὲ ψυχήν*[2]).“ Danach war auch das philosophische Gewissen des christlichen Predigers beruhigt, wenn er riet: *ὅταν καὶ ἐπὶ σὲ ἔλθῃ τῶν κοινῶν τὸ μέρος, ἔνεγκε μύσας, οὐκ ἀπαθῶς οὐδὲ ἀναισθήτως — τίς γὰρ μισθὸς ἀναλγησίας — ἀλλ᾽ ἐπιπόνως μὲν καὶ σὺν ἀλγηδόσι μυρίαις, πλὴν ὑπένεγκε* (Basil. in Julittam 4 Pgr. 31 p. 37), oder wenn er erklärte: *οὔτε τὸ λίαν ἀπαθὲς ἐπαινῶ οὔτε τὸ ἄγαν περιπαθές· τὸ μὲν γὰρ ἀπάνθρωπον, τὸ δὲ ἀφιλόσοφον* Greg. Naz. ep. 165 (vgl. dazu die weitere Erklärung in der Consolatio ad Apoll. c. 4 Anf.: *οὔτ᾽ οὖν*

[1]) Als 2. Teil folgt natürlich: „Trotzdem dürfen wir als Christen nicht trauern.“ Dies ist beim Nyssener die Disposition der Rede auf Pulcheria und Placilla, bei Basilius die von Brief 5. 6. 301. 302.

[2]) Übersetzt von Cic. Tusc. III, 6, 12, auch hier im Anfang der ganzen Erörterung.

ἀπαθεῖς ἐπὶ τῶν τοιούτων συμφορῶν ὁ λόγος ἀξιοῖ γίγνεσθαι τοὺς εὖ φρονοῦντας οὔτε δυσπαθεῖς· τὸ μὲν γὰρ ἄτεγκτον καὶ θηριῶδες, τὸ δ' ἐκλελυμένον καὶ γυναικοπρεπές[1]). Ganz ähnliche Wendungen finden wir dann bei Gregor v. Nyssa in der Rede auf Pulcheria 46 col. 865 und Meletius ib. 860, sowie bei Basilius besonders in den Briefen (5, 1. 62. 140. 269. 300, 2) wieder.

Genauer noch folgten die Kappadokier ihren Vorbildern oft, wenn es sich um die Übernahme einzelner Trostgründe handelte[2]). Natürlich dürfen wir dabei niemals erwarten, den Namen eines heidnischen Autors genannt zu sehen. Das würde dem Stile der christlichen Leichenrede entgegen gewesen sein, und überhaupt war für diese Männer die *ἔξω φιλοσοφία* das Ausland, aus dem man wohl gern Waren bezog, das man aber beileibe nicht als Bezugsquelle angeben durfte. Erst wenn die Waren mit dem christlichen Eingangsstempel versehen waren, durfte man sie auf den Markt bringen[3]). Häufig genug

[1]) De grat. act. 5 (31 p. 29) sagt Basilius von Christo, der am Grabe des Lazarus geweint: *μέτροις τισὶ καὶ ὅροις τὰ ἀναγκαῖα περιέλαβε πάθη, τὸ μὲν ἀσυμπαθὲς ὡς θηριῶδες ἐκκλίνων, τὸ δὲ φιλόλυπον καὶ πολύθρηνον ὡς ἀγεννὲς παραιτούμενος.*

[2]) Ausser den nachher zu besprechenden Fällen vgl. besonders Gregor Naz. in Caesarium fratrem §§ 18 f. (35 p. 210).

[3]) Manchmal wirkt dieses Verfahren fast komisch. Wenn z. B. der Nyssener gegen den Determinismus polemisiren will (contra fatum 45 col. 149), so muss er erst betonen, er verstände von der philosophischen Erörterung der Fragen nichts. Das schliesst aber nicht aus, dass er gleich darauf all die Gründe heranholt, die schon die philosophischen Gegner des Determinismus vorgebracht hatten. In de anima et resurrectione erklärt er, für den Christen sei in der Psychologie natürlich die einzig massgebende Autorität die Bibel, nicht etwa Platon mit seinem Bilde vom Dreigespann der Seele (p. 200c ed. Paris. Pgr. 46 col. 49). Wenige Seiten darauf (p. 207a, col. 61) verwendet er trotzdem das platonische Gleichnis für sich, und die Dreiteilung der Seele ist für ihn so gut ein Dogma wie die biblische Darstellung der Erschaffung des Menschen. — Anders liegt die Sache natürlich, wenn ein Christ im Briefwechsel mit hellenisch

handelt es sich auch gerade bei den Trostreden um allgemein bekannte Gedanken, bei denen dem Prediger selber kein bestimmtes Vorbild vorgeschwebt haben wird [1]). Dass man aber auch bei der Behandlung rein christlicher Themata sich nicht scheute, heidnische Schriften zur Hand zu nehmen und auszuschreiben, soll hier an einem Beispiel gezeigt werden.

In der Predigt *περὶ εὐχαριστίας* (Pgr. 31 p. 25 ff.) legt Basilius als Text 1. Thess. 5, 16—18 zu Grunde: *πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε.* Er lässt sich zunächst den Einwurf machen, dass damit der Apostel etwas Unmögliches verlange. Denn *πῶς δυνατόν μοι πάντοτε χαίρειν τῶν αἰτιῶν τῆς χαρᾶς οὐκ ἐπ᾽ ἐμοὶ κειμένων; ἔξωθεν γάρ ἐστι τὰ ποιητικὰ τοῦ χαίρειν καὶ οὐκ ἐν ἡμῖν ἀποκείμενα . . . ἐὰν μήτε παρόν τι τῶν δυσκόλων μήτε προσδοκώμενον ὅλως τὴν ζωὴν ἡμῶν ἐπιταράσσῃ, τότε δυνατὸν ἐγγίνεσθαι τῇ ψυχῇ τὴν χαράν. πῶς οὖν πρόσταγμα ἡμῖν δέδοται τὸ μὴ ἐκ προαιρέσεως κατορθούμενον, ἀλλ᾽ ἐπακολούθημα ἑτέρων προηγουμένων ὑπάρχον;* Aber auch die beiden anderen Forderungen des Apostels sind unerfüllbar, die erste, denn die Bedürfnisse des Leibes machen ein unaufhörliches Gebet unmöglich; die zweite, denn soll ich wirklich bei jedem Anlass danken, auch wenn ich gefoltert und gemartert werde? Die Erörterung über das Gebet ist natürlich religiöser Art. Dagegen erinnert der dritte Einwand unmittelbar an den bekannten Satz der griechischen Ethik, dass der Weise auch im Stier des Phalaris glücklich sein werde. Wenn z. B. der fictive Gegner des Basilius fragt *εὐχαριστήσω στρεβλούμενος αἰκιζόμενος ἐπὶ τροχοῦ κατατεινόμενος*, so hatte selbst Epikur gelehrt nullum sapienti esse tempus,

---

gebildeten Männern zeigen will, dass er ihnen auch auf ihrem Gebiete gewachsen sei. Isidor v. Pelusium citirt Platon gern.

[1]) Das gilt auch für die anfangs besprochenen Gedanken, die im letzten Ende aus Krantor stammen. Ich glaube nicht, dass die Kappadokier dessen Buch selber gelesen haben.

etiamsi uratur torqueatur secetur, quin possit exclamare: „quam pro nihilo puto!“ (Cic. Tusc. V, 26, 73), und aus der Stoa führt dasselbe Dogma z. B. Gregor v. Nazianz im 32. Briefe ausdrücklich an (Chrysipp fr. eth. 586). Der erste Einwand aber steht im diametralen Gegensatze zu dem Grundgedanken, den die antiken Philosophen immer wieder ausgesprochen hatten. Das war es ja gerade, was sie dem Menschen immer wieder vor Augen führten: er trage die wahren Güter in sich selbst; sein Glück sei unabhängig von den äusseren Umständen. Auch die Worte, die Basilius anwendet, entstammen dem philosophischen Sprachgebrauch. Abgesehen nämlich von den Ausdrücken *ἐπ᾽ ἐμοί*, *προαίρεσις*, *κατορθοῦν*, die Kunstausdrücke der Stoa sind, liefert neben anderen Plutarch eine genaue Parallele, wenn er das Thema seiner Schrift *περὶ εὐθυμίας* folgendermassen ausspricht (c. 14): *ὅτι δ᾽ ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς εὐθυμίας καὶ τῆς δυσθυμίας ἔχει ταμιεῖα, καὶ τοὺς τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν πίθους οὐκ „ἐν Διὸς οὔδει“ κατακειμένους ἀλλ᾽ ἐν τῇ ψυχῇ κειμένους, αἱ διαφοραὶ τῶν παθῶν δηλοῦσιν.* Dieser Schrift brauchte also Basilius nur zu folgen, um die Mittel zur Widerlegung jenes Einwandes zu finden. Allein er ist Christ und Vertreter des Mönchtums, und danach richtet er zuerst seine Erwiderung ein (von p. 26 init. *τί οὖν φαμεν;* an). „Erfüllbar sind die Forderungen des Apostels, wenn wir das Fleisch ertöten und, losgelöst von den Fesseln der Leiblichkeit ein überirdisches, dem Schauen Gottes geweihtes Leben führen, uns all der Güter bewusst werden, mit denen uns Gottes Güte bedacht hat, und in der Hoffnung auf das Jenseits neue Kraft finden“ (— § 3 Mitte) [1]).

[1]) Im Einzelnen finden sich dabei stoische Anklänge, so, wenn er sagt: *ἐκλογὴν τοῦ συμφέροντος καὶ ἀποστροφὴν τοῦ βλαβεροῦ ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως δεδιδάγμεθα* (col. 224 oben); vgl. Chrysipp fr. eth. 228 *ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους* fr. 229, Cic. fin. III, 5, 16 u. ö. *ἐκλογή* hatte ebenso wie *ἀποστροφή* technische Bedeutung in der Stoa. Diogenes v. Babylon definirte das *τέλος* als *τὸ εὐλογισ-*

Auch fernerhin bewegt sich Basilius noch auf rein christlichem Boden, wenn er sich den Einwurf machen lässt: „Wie kann der Apostel zu steter Freude mahnen, wo er selbst auffordert, mit den Weinenden zu weinen, wo Christus selbst am Grabe des Lazarus Thränen vergossen hat?" Er beantwortet diese Frage damit, dass der Apostel die Trauer über die Sünde gemeint habe, und dass Christus den Menschen ein Vorbild massvoller Trauer geben wolle (§ 3 *ἀλλ' ὁ αὐτός* — § 5)[1]). Damit bahnt er sich nun aber den Weg zu einer Erörterung darüber, dass der Christ sich bei Schicksalsschlägen nicht übermässiger Trauer hingeben dürfe, *δεῖ γὰρ οἷον ὀχυρῷ τινι τειχίῳ τῷ ὀρθῷ λόγῳ πεφράχθαι καὶ ἀνδρείως καὶ καρτερῶς τὰς τῶν τοι-*

τεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ (Diogenes fr. 44 f. Antipater fr. 57 ff. bei Arnim Stoicorum fragmenta III). Wenn Bas. nachher sagt, es sei Unsinn, zu glauben *τὸν γαστριζόμενον καὶ καταυλούμενον καὶ ἐπὶ μαλακῆς κοίτης ἀνατετραμμένον* (*ἀνατεταμένον*? vgl. Chrysostomos compar. regis et monachi 3 Pgr. 47 col. 389) *καὶ ῥέγχοντα, τοῦτον ἀξίως χαρᾶς διαζῆν*, so stimmt das ganz zu der stoischen Polemik gegen Epikur cf. Cic. Tu. III, 19, 46 „Conlocemus in culcita plumea, psaltriam adducamus" u. s. w.

1) Das Ganze steht im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten, bei denen gerade die Orthodoxen in dieser Zeit die Menschheit Jesu zu verteidigen hatten und deshalb auch die Affecte als Zeichen seiner menschlichen Seele betonten, sie aber doch mildern wollten, indem sie Christus zum Vertreter von Krantor's *μετριοπάθεια* machten. Unserer Stelle folgt ausser Chrysostomos de Lazaro V, 2 (48 col. 1019) auch Isidor Pelus. ep. II, 173. Dieser weiss aber noch eine andere Auslegung zu geben: „Christus weinte nicht etwa, weil Lazarus gestorben war, sondern weil er ihn in das Jammerthal des Lebens zurückrufen wollte." Und diese Lehre wurde dann auf dem 3. Concil zu Toledo kirchlich acceptirt! Vgl. Jus canon. c. 28 C. XIII q. 2. Isidor spielt auch in einem der nächsten Briefe (ep. 176) auf unsere Stelle an, wenn er sagt *πολλοὶ γάρ, ὥς φασι, δακρῦσαι ⟨ἐγ⟩καρτερήσαντες εἰς διάφορα πάθη ἐνέπεσον.* Denn bei Basilius heisst es am Schluss von § 5: *πολλοὺς γὰρ ἔγνωμεν . . . τὸ δάκρυον βιαίως ἐγκαρτερήσαντας, εἶτα τοὺς μὲν εἰς ἀνήκεστα ἐμπεσόντας πάθη* etc. Die physiologische Erklärung von Weinen und Lachen stammt aus derselben Quelle wie Greg. Nyss. de opificio hom. 12.

οὕτων παθῶν προσβολὰς ἀπαμύνασθαι καὶ μὴ καθάπερ εἴς τι χωρίον ὑποκαθήμενον τῷ ταπεινῷ καὶ ὑπείκοντι τῆς ψυχῆς τὸν τῶν παθῶν ὄχλον ἐπιρρέοντα δέχεσθαι (§ 6). Sehr deutlich ist dieser Vergleich mit dem *χωρίον* nicht und hat schon in alter Zeit zu einer merkwürdigen Conjectur Anlass gegeben [1]). Wie Basilius zu seiner Anwendung gekommen ist, wird dagegen leicht verständlich, wenn wir annehmen, es habe ihm eine Stelle aus der oben erwähnten Schrift Plutarch's *περὶ εὐθυμίας* als Vorbild gedient. Dieser mahnt nämlich in c. 7 seinen Freund, er solle sich um die Bosheiten seiner Mitmenschen nicht kümmern, und sagt dabei: „wenn du dich um ihr Gekläff nicht kümmerst, *ἐπιλήσῃ* (?) *πολλὰ λυπηρὰ συνάγων ὥσπερ εἰς χωρίον κοῖλον καὶ ταπεινὸν ἐπιρρέοντα τὴν μικροψυχίαν ταύτην καὶ τὴν ἀσθένειαν.*“ [2])

Noch einmal kommt dann ein biblischer Gedanke, der Hinweis auf Hiob, der auch sonst ganz das Muster der stoischen *ἀπάθεια* geworden ist. Dann geht Basilius ganz in das Fahrwasser der griechischen Trostschriftenlitteratur über. *Μήτε σεαυτὸν θρήνει ὡς βοηθοῦ τινος πρὸς τὸν βίον στερούμενος* (es folgt Ps. 118, 8) *μήτε ἐκεῖνον ὀδύρου ὡς δεινὰ πεπονθότα* (col. 233 oben). Es war dies eine Gegenüberstellung, die regelmässig in den Trostschriften vorkam und besonders zur Disposition verwendet wurde. So heisst es in der Cons. ad Apoll. c. 19: *τί δέ; οἱ πενθοῦντες τοὺς οὕτως ἀποθανόντας ἑαυτῶν ἕνεκα πεν-*

---

1) Nach einer Note der Mauriner hat eine Handschrift *εἴς τι χόριον* mit der Randerklärung *τὸ κάλυμμα τὸ συγγεννώμενον ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ βρέφους*, wo *τοῦ βρέφους* hinter *καλ.* zu setzen ist.

2) Ein ähnlicher Vergleich steht bei Plutarch noch in c. 15. — Wenn Basilius fortfährt: *ἀνάνδρου γὰρ ψυχῆς καὶ οὐδένα τόνον ἐκ τῆς ἐπὶ θεὸν ἐλπίδος ἐχούσης τὸ . . . ὑποπίπτειν τοῖς λυπηροῖς*, so ist das eine Reminiscenz an die Stoa, die in der Spannkraft (*τόνος*) der Seele das Mittel zur Widerstandsfähigkeit gegen äussere Einflüsse sah (vgl. Chrys. fr. eth. 471. 473).

θοῦσιν ἢ τῶν κατοιχομένων; εἰ μὲν οὖν ἑαυτῶν, ὅτι τῆς ἀπὸ τῶν τεθνεώτων ἡδονῆς ἢ χρείας ἢ γηροβοσκίας ἐστερήθησαν, φίλαυτος ἡ τῆς λύπης πρόφασις . . . εἰ δὲ τῶν τεθνεώτων ἕνεκα πενθοῦσιν, ἐπιστήσαντες ὅτι ἐν οὐδενὶ κακῷ τυγχάνουσιν ὄντες, ἀπαλλαγήσονται τῆς λύπης (vgl. noch Seneca ad Polyb. 9 init., ad Marciam 12 init.)[1]. Basilius fährt fort: *ἄφες οὖν ταύτας τὰς ταπεινὰς καὶ ἀπαιδεύτους φωνὰς „οἴμοι τῶν ἀπροσδοκήτων κακῶν". καὶ τὸ „τίς δ' ἂν ταῦτα ᾠήθη γενέσθαι;" καὶ „πότε δ' ἂν προσεδόκησα γῇ κατακρύψειν τὴν φιλτάτην ἐμοὶ κεφαλήν;"*[2] Er mahnt dann § 7, man solle sich immer auf den Tod gefasst machen, dann werde einen das wirkliche Eintreten nicht ausser Fassung bringen, *οὐ ξενισθήσομαι τῷ συμβάντι οὐδ' ἀνατραπήσομαι τὸν νοῦν ὡς ὑπὸ πληγῆς ἀπροσδοκήτου καταραχθείς, πάλαι προπεπαιδευμένος, ὅτι θνητὸς ὢν θνητὸν εἶχον τὸν παῖδα καὶ ὅτι οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον οὐδὲ εἰς τὸ παντελὲς παραμένειν τοῖς κτησαμένοις πέφυκεν.* Auch diese Gedankenreihe stammt aus der Philosophie. Hatten doch die Kyrenaiker geradezu den Satz aufgestellt, nur ein *ἀπροσδόκητον*, ein unerwartet eintretendes Unglück vermöge schweren Schmerz zu bereiten, und der grosse Theoretiker des Trostes, Chrysipp, hatte zwar diese Ansicht in seinem Werke über die Affecte etwas eingeschränkt, aber doch die Wirkung des *ἀπροσδόκητον* an sich voll anerkannt und darum dringend die praemeditatio empfohlen, d. h. er hatte geraten, alle möglichen zukünftigen Übel ins Auge zu fassen, damit ihr Eintreten nicht unerwartet komme und uns die vernünftige Überlegung raube (vgl. besonders Cic. Tu. III, 22, 52 ff.). So durften denn ähnliche Stellen wie die unsere in keiner

---

[1] Ich führe auch im Folgenden nur einige der wichtigsten Stellen an.

[2] Zu diesen Worten vgl. den Satz, den Basil. ep. 5, 2 u. 300 gleichlautend bietet: *οὐ γῆ κατέκρυψε τὸν ἀγαπητὸν ἡμῶν ἀλλ' οὐρανὸς ὑπεδέξατο.*

Trostschrift fehlen[1]). Hier lässt sich aber noch zeigen, dass Basilius eine bestimmte Stelle vor Augen gehabt hat. In der mehrfach erwähnten Schrift *Περὶ εὐθυμίας* führt nämlich Plutarch c. 16 aus Karneades den Satz an: *ὅτι πᾶν καὶ ὅλον ἐστὶν εἰς λύπην καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον* und sagt dabei: *ἔξεστι γὰρ τὴν Ἀναξαγόρου διάθεσιν, ἀφ᾽ ἧς ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ παιδὸς ἀνεφώνησεν „ᾔδειν θνητὸν γεννήσας“ μὴ θαυμάζοντας μόνον ἀλλὰ καὶ μιμουμένους ἐπιλέγειν ἑκάστῳ τῶν τυχηρῶν „οἶδα τὸν πλοῦτον ἐφήμερον ἔχων καὶ οὐ βέβαιον, οἶδα τὴν ἀρχὴν ἀφελέσθαι δυναμένους τοὺς δεδωκότας“ . . . αἱ γὰρ τοιαῦται παρασκευαὶ καὶ διαθέσεις, ἐάν τι συμβῇ τῶν ἀβουλήτων μὲν οὐκ ἀπροσδοκήτων δέ, μὴ δεχόμεναι τὸ „οὐκ ἂν ᾤμην“ καὶ τὸ „ἀλλ᾽ ἤλπιζον“ καὶ τὸ „ταῦτ᾽ οὐ προσεδόκων“ οἷον πηδήματα καρδίας καὶ σφυγμοὺς ἀφαιροῦσι καὶ ταχὺ πάλιν τὸ μανιῶδες καὶ ταραττόμενον ἱδρύουσιν“.* Der Gedanke stimmt mit dem des Basilius völlig überein, und auch formell sind beide Stellen eng verwandt[2]). Ausschlaggebend dafür aber, dass Basilius gerade diese Stelle Plutarch's gekannt hat, ist ein Abschnitt aus einer anderen Predigt von ihm. In der Hom. gegen den Zorn lesen wir nämlich in § 5 (Pgr. 31 p. 87): *αἱ γὰρ τοιαῦται προπαρασκευαὶ καὶ διαθέσεις οἷον πηδήματα τῆς καρδίας καὶ σφυγμοὺς ἀφαιροῦσαι* *εἰς εὐστάθειαν καὶ γαλήνην τοὺς λογισμοὺς ἐπανάγουσι.* Damit hat also Basilius gerade den bezeichnendsten Teil aus dem letzten Satze Plutarch's wörtlich übernommen[3]).

---

1) Cons. ad. Apoll. p. 112c, Sen. ad Polyb. 11, ad Marc. 9, 5, de tranq. 11, 9.

2) Ausser den Ausrufen vgl. besonders Basilius' Anspielung auf den allerdings sehr bekannten Ausspruch des Anaxagoras, ferner das *οὐ βέβαιον* bei beiden. Zu Plutarch's Worten *ἐάν τι συμβῇ τῶν ἀβουλήτων* vgl. aus dem Folgenden bei Basil. *ἐπειδὰν οὖν σοί ποτε προσπέσῃ τῶν ἀβουλήτων τι* (col. 236). Das Wort *ἀβούλητον* ist bei beiden sehr beliebt.

3) Zu den bei Plutarch noch folgenden Worten vgl. gleich darauf *δεῖ τοίνυν τὸ μανικὸν καὶ ἔκπληκτον κίνημα τῆς ψυχῆς καταστέλλειν.*

Aber auch in unserer Predigt schliesst sich Basilius bald noch genauer an seine Vorlage an. Schon wenn er im Folgenden ermahnt, daran zu denken, dass ganze Heere, Völker und Städte plötzlichem Untergange verfallen sind, kann er die Anregung aus demselben 16. Capitel Plutarch's erhalten haben [1]). Zweifellos aber hat er von diesem den Vergleich, den er nachher anwendet. Es heisst nämlich

bei Plutarch c. 8:	bei Basilius col. 236 b:
νῦν δὲ τὰς μὲν ὄψεις ὑπὸ τῶν ἄγαν λαμπρῶν τιτρωσκομένας ἀποστρέφοντες ταῖς ἀνθηραῖς καὶ ποώδεσι χρόαις παρηγοροῦμεν, τὴν δὲ διάνοιαν ἐντείνομεν εἰς τὰ λυπηρὰ καὶ προσβιαζόμεθα τοῖς τῶν ἀνιαρῶν ἐνδιατρίβειν ἀναλογισμοῖς, μονονοὺ βίᾳ τῶν βελτιόνων ἀποσπάσαντες.	*ὥσπερ γὰρ οἱ ἀσθενεῖς τὰ ὄμματα τῶν ἄγαν λαμπρῶν τὰς ὄψεις ἀπάγοντες ἐν ἄνθεσι καὶ πόαις προσαναπαύουσιν, οὕτω χρὴ καὶ τὴν ψυχὴν μὴ συνεχῶς καταβλέπειν τὸ λυπηρὸν μηδὲ τοῖς παροῦσιν ἀνιαροῖς προσκεῖσθαι, ἀλλὰ πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ὄντως ἀγαθῶν περιάγειν αὐτῆς τὸ ὄμμα.*

Diesen Gedanken führt nun Basilius in einer Reihe von Gegenüberstellungen durch, die alle folgende Form zeigen: *ἐξέπεσες τῆς πατρίδος; ἀλλ' ἔχεις πατρίδα τὴν ἐπουράνιον Ἱερουσαλήμ.* Genau dasselbe Verfahren beobachtet Plutarch in c. 6 (z. B. *φιλίαν μνώμενος ἡγεμόνος ἀπώσθης; ἀκινδύνως καὶ ἀπραγμόνως βιώσῃ*). Basilius fasst dann seine Ausführungen dahin zusammen: *οὕτως ἀντιτιθεὶς τοῖς παροῦσιν ἀνιαροῖς τὰ προσδοκώμενα ἀγαθὰ φυλάξεις σεαυτῷ τὸ ἄλυπον τῆς ψυχῆς καὶ ἀτάραχον,* im anderen Falle *οὐδέποτε ἀκύμονα ζωὴν καὶ ἀτάραχον ζήσῃ.* Plutarch mahnt immer wieder, man solle *ἐξαμαυροῦν τὰ χείρονα τοῖς βελτίοσιν* (besonders c. 8 und 15), und stellt an den Anfang seiner eigentlichen Erörterung p. 465 a die Frage: *πόθεν γε δὴ πρὸς ἀ λ υ π ί α ν ψυχῆς καὶ βίον ἀ κ ύ μ ο ν α χρημάτων ὄφελος; κτλ.* [2])

---

[1]) Es heisst dort: *ὁ μὲν οὖν Καρνεάδης ἐπὶ π ρ α γ μ ά τ ω ν μ ε γ ά λ ω ν ὑπεμίμνησκεν, ὅτι πᾶν καὶ ὅλον ἐστὶν εἰς λύπην καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον* (cf. Cic. Tu. III, 23, 54). Genauer stimmt zu Basilius z. B. Sen. ad Pol. 11, 4.

[2]) Vorher sagt Basilius noch: *μήτε τὰ φαιδρὰ τῶν ἀνθρωπίνων*

Allzu lange Predigten liebte man schon damals nicht. Deshalb brach Basilius hier ab, obwohl er nur das *πάντοτε χαίρετε* erledigt hatte. Am folgenden Tage hatte er eine Predigt zu Ehren der Märtyrerin Julitta zu halten. Da musste er natürlich zuerst ihr Ende schildern. Das machte er aber kurz ab und ging dann (§ 3) unvermittelt ausdrücklich dazu über, das Thema des vorhergehenden Tages zu Ende zu führen. Kurz behandelte er hier mit rein christlichen Gedanken das *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*, ausführlich besprach er das *ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε* (§ 4 von p. 36 an). Hier steht er von Anfang an wieder ganz unter dem Einfluss der Trostschriftenlitteratur, weiss aber auch christliche Gedanken einzuflechten. „Stirbt dir etwa ein Kind in frühem Alter, so denke, es sei zum himmlischen Vater eingegangen, *λογίζου ὅτι οὐκ ἀπέθανε τὸ παιδίον ἀλλ' ἀπεδόθη*“ — der Gedanke, dass der sterbende Mensch nur das Leben wieder an die Götter abliefert, die es ihm geliehen, ist in den Trostschriften ganz regelmässig, und Epiktet sagt z. B. ench. 11 *μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπῃς ὅτι „ἀπώλεσα αὐτό“ ἀλλ' ὅτι „ἀπέδωκα“. τὸ παιδίον ἀπέθανεν; „ἀπεδόθη“ κτλ.*[1]) — *οὐδὲ ἀπετελεύτησεν ὁ φίλος ἀλλ' ἀπεδήμησε* — mit einer *ἀποδημία* hatte schon Platon Apol. 32 den Tod verglichen[2]) — *καὶ μικρόν τι προείληφε τῆς ὁδοῦ, ἣν καὶ ἡμᾶς ἀναγκαίως δεήσει*

πραγμάτων περιχαρείας ἀμέτρους ἐμποιείτω σου τῇ ψυχῇ μήτε τὰ λυπηρὰ κατηφείαις καὶ συστολαῖς τὸ γαῦρον αὐτῆς καὶ ὑψηλὸν ταπεινούτω. Es ist das bekannte aequam memento; bei Plutarch steht es c. 5. Der Ausdruck *τὰ φαιδρὰ τῶν πραγμάτων* findet sich c. 15 in einem Vergleich.

[1]) Auch sonst kommt gerade *ἀποδιδόναι* in diesem Zusammenhang immer wieder vor; vgl. Cons. ad Apoll. 10 extr. 28, sonst noch Sen. ad Polyb. 10, 4; ad Marc. 10, 2; Lucrez III, 971; Cic. Tu. I, 39, 93. Bei Bas. selbst vgl. ep. 5, 2.

[2]) Vgl. Sen. ad Marc. 19, 1 absentis abfuturosque, dum vivent, non flemus — iudicemus illos (sc. mortuos) abesse et nosmet ipsi fallamus. Darauf folgt wie bei Bas. der Gedanke: dimisimus illos, immo consecuturi praemisimus. Vgl. noch [Platon] Axiochos 365[b].

πορεύεσθαι — die cons. ad Apoll. sagt *πεπαιδευμένων δ' ἐστιν ἀνθρώπων προειληφέναι διότι βραχὺν χρόνον προειλήφασιν ἡμᾶς οἱ δοκοῦντες ἄωροι τοῦ ζῆν ἐστερῆσθαι* [1]). „Von dem Tage an," fährt Basilius fort, „wo dir das Kind geboren ward, wusstest du ja, dass es sterben würde, *τί οὖν παράδοξον εἰ ἀπέθανεν ὁ θνητός;* Ist doch überhaupt alles auf Erden dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfen!" (col. 245 a. E.) [2]) — Auch die Cons. ad Apoll. sagt c. 10 *τί γὰρ θαυμαστόν, εἰ τὸ τμητὸν τέτμηται . . . εἰ τὸ φθαρτὸν ἔφθαρται;* Sie verweist auf Heraklit's Satz vom beständigen Fluss der Dinge und folgert: *ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν Ἅιδην ἄγει* [3]). „Trage also", mahnt Basilius weiter, „das Schicksal *οὐκ ἀπαθῶς οὐδ' ἀναισθήτως* [4]), aber mit gefasstem Sinn, auf den *ὀρθὸς λόγος* gestützt, und lass dich nicht wie die Tiere blos von der Gewohnheit leiten [5]). Lass dich auch durch einen Todesfall nicht in dem Glauben an die gütige Vorsehung irre machen, sondern denke daran, dass Gott jedem seine bestimmte Frist gesetzt hat und ihn nach seinem Willen früher oder später aus dem Gefängnis des Leibes erlösen

---

[1]) Vgl. vorige Anm. und Sen. ad Polyb. 9, 9. Ferner Gregor v. Nazianz in Caesarium 18 *πόσον ἡμᾶς ἔφθη Καισάριος;* Basil. ep. 5, 2 u. 301.

[2]) Die Stelle ist zum Teil wörtlich in ep. 6, 2 und 301 wiederholt, das *πέπονθεν ἃ οὐρανῷ καὶ ἡλίῳ καὶ γῇ συμβήσεται* auch ep. 269, der Gedanke *τί οὖν θαυμαστὸν ἐκ θνητοῦ γεννηθέντα θνητοῦ γενέσθαι πατέρα;* auch ep. 300.

[3]) Basilius verweist statt auf Heraklit auf Matth. 24, 35 u. 29. — Mit Vorliebe verwendete man hier auch einen Vers aus Sophokles' Telamon: „ego cum genui, tum morituros scivi et ei rei sustuli" Cic. Tu. III, 13, 28 u. 24, 58; Sen. ad Pol. 11, 3. So wohl schon Krantor (vgl. Buresch a. a. O. S. 49.

[4]) Darüber oben S. 77.

[5]) Dies kann ein Hieb auf die Skeptiker sein, die in den Fragen des täglichen Lebens der *συνήθεια* zu folgen erklärten (vgl. meine Abhandlung im Hermes 1904, S. 19 f.).

kann[1]). Müssen sich also deine Wege von denen des anderen scheiden, so murre nicht, sondern danke, dass du den anderen so lange gehabt (§ 5)[2]). Du warst aber schon, solange du deinen Gatten hattest, nicht dankbar für den Besitz, sondern unzufrieden um deswillen, was du nicht hattest. Überhaupt sind die meisten Menschen so unverständig, dass ihnen ihre Güter erst zum Bewusstsein kommen, wenn sie sie verlieren. *ὅρα τοίνυν, μήποτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἀναγκαίας τῶν φιλτάτων τὰς στερήσεις κατασκευάζομεν* (so ist zu lesen für *—ωμεν*), *παρόντων μὲν οὐκ αἰσθανόμενοι, παρελθόντων δὲ περιεχόμενοι* (§ 6 col. 249 a. E.). So verfahren die Undankbaren, *ὅτε γὰρ ἀπέλαυον τῶν χρηστοτέρων, οὐδεμίαν χάριν τῷ δεδωκότι γιγνώσκοντες μετὰ τὴν στέρησιν τὸ παρελθὸν μακαρίζουσιν.*" (col. 252 a.) Hier treten wir wieder in den Gedankenkreis von Plutarch's *περὶ εὐθυμίας* ein. Denn auch dort wird c. 8 das Thema angeschlagen: „*μανικὸν γάρ ἐστι τοῖς ἀπολλυμένοις ἀνιᾶσθαι, μὴ χαίρειν δὲ τοῖς σῳζομένοις*" und in c. 9 ganz ähnlich wie bei Basilius durchgeführt (vgl. besonders *οὐ γὰρ τότε γίγνεται μέγα καὶ τίμιον ἕκαστον ἡμῖν, ὅταν ἀπόληται, σῳζόμενον δὲ τὸ μηδέν ἐστιν . . . οὐδενὶ γὰρ ἀξίαν τὸ μὴ εἶναι προστίθησιν* und *δεῖ . . . χρῆσθαι μάλιστα ἐπὶ τῷ χαίρειν καὶ ἀπολαύειν αὐτῶν, ἵνα καὶ τὰς ἀποβολάς, ἂν συντυγχάνωσι, πρᾳότερον φέρωμεν*). Noch enger tritt der Zusammenhang hervor, wenn dann beide ausführen, dass bei vernünftiger Überlegung jeder Grund genug zum Danken finden wird. *Πολλὰς γὰρ ἀναθεωρήσεις καὶ οὐκ*

[1]) Hier überwiegen die rein christlichen Gedanken, doch vgl. Cons. ad Apoll. 18. Der Leib als Gefängnis der Seele ist platonisch. Wenn Basilius aber sagt, die Zeit, während der die Seelen in dieses Gefängnis gebannt werden, sei verschieden *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἀξίας ἑκάστου*, so klingt das origenistisch, da hier der Gedanke an eine Verschuldung vor dem Eintritt in das irdische Leben vorliegt. Vgl. noch *τῶν δεσμῶν τοῦ σώματος ἀπολύεσθαι* bei Basilius selbst ep. 301.

[2]) Plut. Cons. ad uxorem 8; Sen. ad Polyb. 10 u. ö.; Basilius selbst ep. 269, 2. 301. 302.

ἀτερπεῖς ὁ ἑκάστου ἡμῶν βίος κέκτηται, sagt Basilius dabei. Sehr auffällig ist hier das Wort *ἀναθεωρήσεις*. Wie aber Basilius zu seiner Anwendung gekommen, wird verständlich, wenn wir bei Plutarch a. a. O. lesen: *οἱ δὲ πολλοὶ ποιήματα μέν, ὡς ἔλεγεν Ἀρκεσίλαος, ἀλλότρια καὶ γραφὰς καὶ ἀνδριάντας οἴονται δεῖν ἀκριβῶς καὶ κατὰ μέρος ἕκαστον ἐπιπορευόμενοι τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ὄψει θεωρεῖν, τὸν δ' ἑαυτῶν βίον ἔχοντα πολλὰς οὐκ ἀτερπεῖς ἀναθεωρήσεις ἐῶσιν.*

Hier wie dort schliesst sich daran die Mahnung, unser Loos mit dem der Tieferstehenden zu vergleichen.

Plut. c. 10:	Bas. col. 252 c:
Καίτοι καὶ τοῦτο μέγα πρὸς εὐθυμίαν ἐστί, τὸ μάλιστα μὲν αὑτὸν ἐπισκοπεῖν καὶ τὰ καθ' αὑτόν, εἰ δὲ μή, τοὺς ὑποδεεστέρους ἀποθεωρεῖν καὶ μή, καθάπερ οἱ πολλοί, πρὸς τοὺς ὑπερέχοντας ἀντιπαρεξάγειν. οἷον εὐθύς, οἱ δεδεμένοι εὐδαιμονίζουσι τοὺς λελυμένους[1], *ἐκεῖνοι δὲ τοὺς ἐλευθέρους, οἱ δ' ἐλεύθεροι τοὺς πολίτας, οὗτοι δέ πάλιν αὖ τοὺς πλουσίους, οἱ δὲ πλούσιοι τοὺς σατράπας, οἱ δὲ σατράπαι τοὺς βασιλεῖς, οἱ δὲ βασιλεῖς τοὺς θεούς, μονονοὺ βροντᾶν καὶ ἀστράπτειν ἐθέλοντες.*	*Νῦν δὲ τὸ τῶν δυσαρεστουμένων πεπόνθασιν οἱ πολλοί, τὸ μὲν παρὸν ἀτιμάζοντες, τῶν δὲ ἀπόντων ἐπιθυμοῦντες*[2]. *οὐ γὰρ τοὺς ὑποδεεστέρους αὐτῶν ἀπαριθμούμενοι τὴν ὑπὲρ ὧν ἔχουσι χάριν ἀποπληροῦσι τῷ εὐεργέτῃ, ἀλλὰ τῇ πρὸς τὸ ὑπερέχον συγκρίσει, ὅσον ἀπολείπονται, λογιζόμενοι ... ἀνιῶνται καὶ καταμέμφονται. ὁ δοῦλος, ὅτι μὴ ἐλεύθερός ἐστι, δυσχεραίνει· ὁ ἐν ἐλευθερίᾳ τραφείς, ὅτι μὴ εὐπατρίδης ... ὁ κατὰ γένος περιφανὴς σχετλιάζει, ὅτι μὴ ἐπὶ πλούτῳ κομᾷ· ὁ πλούσιος λυπεῖται καὶ ὀδύρεται, ὅτι μὴ πόλεων καὶ ἐθνῶν ἐστιν ἄρχων· ὁ στρατηγός*[3], *ὅτι μὴ βασιλεύει· ὁ βασιλεύς, ὅτι μὴ πάσης ὁμοῦ τῆς ὑφ' ἡλίῳ κρατεῖ.*

---

[1]) Basilius sagt vorher: „Jeder hat Grund zum Dank, *ὁ οἰκέτης ... οὐ γὰρ ἔχει πέδας, οὐ δέδεται ἐν ξύλῳ ... ὁ δεσμώτης ἔχει τὸ ζῆν ἀρκοῦσαν ἀφορμὴν εἰς εὐχαριστίαν.*

[2]) Vgl. Plut. c. 1 *ἂν μὴ τὸ χρώμενον εὐχάριστον ᾖ τοῖς ἔχουσι καὶ τὸ τῶν ἀπόντων μὴ δεόμενον ἀεὶ παρακαλουθῇ* u. ö.

[3]) Diesen bringt Plutarch nachher.

Endlich ziehen beide auch die Lehre aus diesen Sätzen in ähnlicher Weise, Plutarch allerdings mit anderem Schluss.

Plut. p. 470 d:	Bas. col. 252 a. E.:
Τοῦτο δ' ἐστὶ τί ἄλλο ἢ συλλέγοντα προφάσεις ἀχαριστίας ἐπὶ τὴν τύχην αὐτὸν ὑφ' αὑτοῦ κολάζεσθαι;	*Ἐκ πάντων δὲ τούτων συνάγεται τὸ ἐπὶ μηδενὶ τὸν εὐεργέτην εὐχαριστεῖσθαι.*

Im Folgenden schildert Basilius mit christlichen Farben die Wohlthaten Gottes, die dem Menschen Grund zum Dank geben, und giebt dann von col. 256 a (*πῶς οὖν . . .*) Anweisungen, wie der Christ sich bei fremdem Unglück zu verhalten habe. Wenn er hier vor dem Übermass äusserer Trauerbezeigungen warnt, die nur den Schmerz verschärfen [1]), oder wenn er mahnt, den Schmerz austoben zu lassen [2]), spürt man noch den Einfluss der Trostschriften, die Berührungen mit Plutarch's *περὶ εὐθυμίας* hören aber auf.

Dagegen sind solche gelegentlich in Basilius' anderen Schriften nachzuweisen. Schon vorher sahen wir, dass er adv. iratos 5 einen Satz aus Plutarch wörtlich übernimmt. Ähnlich steht es mit einer zweiten Stelle im selben Paragraphen.

Plut. p. 465 e:	Bas. col. 365 c:
ὡς γὰρ οἱ χαλεποὶ κύνες πρὸς πᾶσαν ἐκταραττόμενοι βοὴν ὑπὸ μόνης καταπραΰνονται τῆς συνήθους, οὕτω καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς διαγριαινόμενα καταπαῦσαι ῥᾳδίως οὐκ ἔστιν, ἂν μὴ λόγοι παρόντες οἰκεῖοι καὶ συνήθεις ἐπιλαμβάνωνται τῶν ταραττομένων.	Nützlich ist der Zorn, *ἐπειδὰν οἷον κύων ποιμένι, οὕτως ὁ θυμὸς τῷ λογισμῷ παρεπόμενος πρᾳοςμένῃ καὶ χειροήθης τοῖς ὠφελοῦσι καὶ εὐανάκλητος τῷ λογισμῷ, πρὸς μὲν τὴν ἀλλοτρίαν καὶ φωνὴν καὶ ὄψιν ἐξαγριούμενος, . . . τοῦ δὲ συνήθους αὐτῷ καὶ φίλου ἐμβοήσαντος ὑποπτήσσων.*

Im zweiten Briefe schildert Basilius seinen seelischen Zustand während der ersten Zeit seiner Einsamkeit: *ὅμοιός*

[1]) Vgl. z. B. Plut. cons. ad uxorem 7; Epiktet ench. 16.
[2]) Vgl. darüber oben S. 76.

εἰμι τοῖς ἐν θαλάσσῃ ὑπὸ τῆς κατὰ τὸν πλοῦν ἀπειρίας ἀπορουμένοις καὶ ναυτιῶσιν, οἳ τῷ μεγέθει τοῦ πλοίου δυσχεραίνουσιν ὡς πολὺν τὸν σάλον παρεχομένῳ κἀκεῖθεν ἐπὶ τὸν λέμβον ἢ τὸ ἀκάτιον μεταβαίνοντες πανταχοῦ ναυτιῶσι καὶ ἀποροῦνται· συμμετέρχεται γὰρ αὐτοῖς ἡ δειλία καὶ ἡ χολή. In den letzten Worten haben die Ausgaben *δειλία* in *ἀηδία* geändert, weil ihnen das Wort an dieser Stelle nicht passend erschien. Das war nicht unbegründet, allein zu ändern ist nichts, denn wie ihm zu Mute ist, dafür findet Basilius den treffendsten Ausdruck bei Plutarch, der *περὶ εὐθυμίας* p. 466 b sagt: *ὥσπερ οἱ δειλοὶ καὶ ναυτιῶντες ἐν τῷ πλεῖν, εἶτα ῥᾷον οἰόμενοι διάξειν, ἐὰν εἰς γαῦλον ἐξ ἀκάτου καὶ πάλιν ἐὰν εἰς τριήρη μεταβῶσιν, οὐδὲν περαίνουσι, τὴν χολὴν καὶ τὴν δειλίαν συμμεταφέροντες ἑαυτοῖς, οὕτως αἱ τῶν βίων ἀντιμεταλήψεις οὐκ ἐξαιροῦσι τῆς ψυχῆς τὰ λυποῦντα*[1]).

Nach alledem kann so viel wohl keinem Zweifel unterliegen: Während in allen übrigen Fällen, wo wir eine enge Berührung zwischen Basilius und der philosophischen Litteratur feststellen konnten, es sich vielleicht nur um gedächtnismässiges Citiren früher gelesener Schriften handelt, muss er Plutarch's Abhandlung *περὶ εὐθυμίας* bei der Ausarbeitung seiner Predigten thatsächlich zur Hand genommen und ausgeschrieben haben. Verübeln werden wir ihm dies weiter nicht, da dieses Verfahren ja den litterarischen Gewohnheiten des ganzen Altertums entspricht, und wir werden nur den Schluss daraus ziehen, dass es nicht zu ernst genommen werden darf, wenn Chrysostomos im Anfange der fünften Rede über das Priesteramt (p. 154, 3 Seltmann) klagt: *ἢν γάρ τινα συμβῇ τῶν λεγόντων μέρος*

[1]) Dass man auch bei kleinen Briefen sich mit fremden Federn schmückte, zeigt z. B. Isidor v. Pelusium oft. So ist der noch nicht neun Zeilen umfassende Brief I, 385 zur Hälfte wörtlich aus Clemens (Paedag. II p. 178 P.) genommen, den er nie mit Namen nennt. Auch im vorhergehenden Briefe nimmt er die Erklärungen für *λαιμαργία* (so ist zu lesen) und *γαστριμαργία* zum Teil aus Clemens a. a. O. p. 171 P.

τι τῶν ἑτέροις πονηθέντων ἐνυφῆναι τοῖς λόγοις αὐτοῦ, πλείονα τῶν τὰ χρήματα κλεπτόντων ὑφίσταται ὀνείδη[1]). Chrysostomos übertreibt dort, um die Schwierigkeiten des Priesteramtes hervorzuheben. In Wirklichkeit wird man wohl höchstens dann Anstoss genommen haben, wenn der Prediger durch Wiederholung von allgemein bekannten Ausführungen die Gemeinde langweilte. Vielleicht ist sogar gerade auch bei Chrysostomos eine Benutzung von Plutarch's Schrift anzunehmen. Er sagt nämlich in der hom. in Kalendas Pgr. 48 col. 955: *οὐδὲν γὰρ οὕτως εὐθυμίαν καὶ εὐφροσύνην ποιεῖν εἴωθεν ὡς τὰ περὶ φιλοσοφίας δόγματα, τὸ τῶν παρόντων ὑπερορᾶν χρημάτων . . . τὸ μηδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον εἶναι νομίζειν, μὴ πλοῦτον μὴ δυναστείαν μὴ τιμὰς μὴ θεραπείας. ἂν ταῦτα εἰδῇς φιλοσοφεῖν, κἂν πλουτοῦντα θεάσῃ τινάς, οὐ δηχθήσῃ φθόνῳ, κἂν εἰς πενίαν καταπέσῃς, οὐ ταπεινωθήσῃ τῇ πτωχείᾳ. Οὕτω διαπαντὸς ἑορτάζειν δύνασαι. τὸν γὰρ Χριστιανὸν οὐχὶ μῆνας οὐδὲ νουμηνίας οὐδὲ κυριακὰς ἑορτάζειν χρή, ἀλλὰ διὰ παντὸς τοῦ βίου τὴν αὐτῷ πρέπουσαν ἑορτὴν ἄγειν* (es folgt 1. Kor. 5, 8). Hier erinnern nicht nur die gesperrt gedruckten Worte an Plutarch's Schrift, sondern vor allem der letzte Satz. Denn auch Plutarch führt im letzten Capitel den Gedanken durch, für den verständigen Menschen müsse das ganze Leben ein Fest sein (vgl. besonders den Anfang: *ἄγαμαι δὲ καὶ τὸ τοῦ Διογένους, ὃς τὸν ἐν Λακεδαίμονι ξένον ὁρῶν παρασκευαζόμενον εἰς ἑορτήν τινα καὶ φιλοτιμούμενον „ἀνὴρ δ'" εἶπεν „ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἄγει"; καὶ πάνυ γε λαμπράν, εἰ σωφρονοῦμεν*, und nachher *τὸν βίον . . . εὐθυμίας δεῖ μεστὸν εἶναι καὶ γήθους, οὐχ ὥσπερ οἱ πολλοὶ Κρόνια καὶ Διάσια καὶ Παναθήναια καὶ τοιαύτας ἄλλας ἡμέρας περιμένουσιν, ἵν' ἡσθῶσι*). Mit der Chrysostomosstelle ist eine andere desselben Verfassers so eng verwandt, dass man glauben möchte, sie sei etwa zur selben

[1]) Mit *κλοπή* wurde regelmässig auch der litterarische Diebstahl bezeichnet.

Zeit niedergeschrieben. Die erste Homilie zum Römerbrief bringt nämlich Pgr. 60 col. 400 ganz ähnliche Gedanken, und wie es in der hom. in Kalendas gleich nach den angeführten Worten heisst: *ἂν τοίνυν καθαρὸν ἔχῃς τὸ συνειδός, ἑορτὴν ἔχεις διαπαντὸς χρησταῖς συντρεφόμενος ἐλπίσι καὶ ἐντρυφῶν τῇ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν προσδοκίᾳ*, so sagt er hier: *ὁ γὰρ τὴν υἱοθεσίαν διατηρῶν . . . αὐτοῦ τοῦ τὸ διάδημα περικειμένου καὶ τὴν ἁλουργίδα ἔχοντος λαμπρότερός τέ ἐστι πολλῷ καὶ μακαριστότερος, καὶ κατὰ τὸν παρόντα βίον γαλήνῃ τε ἐντρυφῶν πολλῇ καὶ χρησταῖς συντρεφόμενος ἐλπίσι.* Hier folgt nun ein Satz, der sehr stark an Plutarch erinnert, und zwar an eine Stelle, die dem vorher besprochenen Schlussgedanken unmittelbar vorausgeht.

Chrysost. a. a. O.:	Plut. *π. εὐθ.* p. 477a:
εὐθυμίαν γὰρ καὶ χαρὰν οὐκ ἀρχῆς μέγεθος οὐ χρημάτων πλῆθος οὐ δυναστείας ὄγκος οὐκ ἰσχὺς σώματος οὐ πολυτέλεια τραπέζης οὐχ ἱματίων κόσμος οὐκ ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων ποιεῖν εἴωθεν ἀλλ᾽ ἢ κατόρθωμα πνευματικὸν καὶ συνειδὸς ἀγαθόν· καὶ ὁ τοῦτο κεκαθαρμένον ἔχων κτλ.	*ὅθεν οὔτ᾽ οἰκία πολυτελὴς οὔτε χρυσίου πλῆθος οὔτ᾽ ἀξίωμα γένους οὔτε μέγεθος ἀρχῆς οὐ λόγου χάρις ἢ δεινότης εὐδίαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσην ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν*[1]).

Bei Plutarch folgt die Wendung: *αἱ καλαὶ πράξεις . . . ἔχουσι τὴν μνήμην ἡδίονα καὶ βεβαιοτέραν τῆς Πινδαρικῆς γηροτρόφου ἐλπίδος* (fr. 214 Bergk). Chrysostomos hat sicher Pindar nie gelesen, einmal aber citirt er ihn doch, im 2. Buch wider die Gegner des Mönchtums, wo er (Pgr. 47 col. 347) — wieder bei einem Loblied auf das gute Gewissen — ausführt: *οἱ δὲ ἀγαθοί, κἂν μυρία πάσχωσι κακά, κατὰ Πίνδαρον ἐλπίδα γηροτρόφον ἔχουσι*[2]).

---

[1]) *Οὐ λόγου χάρις οὐ δεινότης* ist überliefert; ich habe *ἢ* geschrieben, weil *δεινότης* eng zu *λόγου* gehört. Plutarch spielt auf die bekannten Urteile der Rhetorik über Demosthenes und Lysias an.

[2]) Bei Migne ist *κουροτρόφον* gedruckt wie bei Synesius de in-

Sollte er dieses Citat nicht auch Plutarch verdanken? — Mit der Homilie zum Römerbrief zeigt weiter die 38 hom. zum 1. Korintherbrief grosse Ähnlichkeit. Dort heisst es nämlich (Pgr. 61 col. 332): *οἱ μὲν μικρόψυχοι οὐδὲ ἐν διαδήματι καὶ τιμαῖς ἀφάτοις* (vgl. oben!) *δύναιντ᾽ ἂν εὐθυμεῖν, οἱ δὲ φιλόσοφοι καὶ ἐν δεσμοῖς ... καθαρᾶς ἀπολαύουσι ἡδονῆς*, und es folgt der Ratschlag, den Plutarch c. 10 vorträgt: *ταῦτ᾽ οὖν ἐννοοῦντες πρὸς τοὺς καταδεεστέρους ἀεὶ βλέπωμεν.* — Den Grundgedanken von Plutarch's Schrift spricht er endlich im dritten Brief an Olympias aus (Pgr. 52 col. 573): *οὐ γὰρ ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων οὕτως ὡς ἐν τῇ γνώμῃ τῶν ἀνθρώπων τὰ τῆς εὐθυμίας ἵστασθαι πέφυκεν.* Ja, er legt diesem solchen Wert bei, dass er nach einem kurzen Hinweis: „Manche leben im Reichtum unglücklich, *ἕτεροι δὲ πενίᾳ συζῶντες ἐσχάτῃ πάντων εὐθυμότεροι διετέλεσαν,*" ihn wörtlich wiederholt mit dem Zusatz: *οὐ γὰρ παύσομαι συνεχῶς τοῦτο ἐπᾴδων.* — Alle diese Punkte würden für sich vielleicht noch nicht entscheidende Bedeutung beanspruchen können. Da aber bei Basilius die Benutzung von Plutarch's Schrift zweifellos ist, so werden wir sie wohl ruhig auch bei Chrysostomos annehmen dürfen.

Wie Basilius selbst auf Plutarch's Schrift aufmerksam geworden ist, wissen wir nicht. Er erwähnt sie natürlich nie mit Namen, ebensowenig wie ihren Verfasser[1]). Wenn er sie gerade in einer Predigt über den Text *ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε* benützt, so hat er die Anregung dazu vielleicht dadurch bekommen, dass auch Plutarch dort mehrfach dazu mahnt, die Gaben der *τύχη* dankbar entgegenzunehmen[2]). Merkwürdiger Weise folgt Plutarch selbst

---

somn. p. 146. Doch kann diese Lesart bei Chrysostomos auch nachträglich in den Text gekommen sein. Die Pindar-Ausgaben haber dessen Stelle nicht.

[1]) Das Wort *τὸ εὔθυμον* gebraucht er de grat. act. § 2 col. 221 b vgl. *διευθυμεῖσθαι* gleich im Anfang.

[2]) p. 465 b. 470 b d. 473 c. 478 f.

bei diesem Preise der εὐχαριστία der Lehre Epikur's, wie er auch von der εὐθυμία jedenfalls den Namen in letzter Linie Demokrit's Schrift περὶ εὐθυμίης verdankt[1]). So sind gerade aus der materialistischen Philosophie die Gedanken hervorgegangen, die schliesslich Basilius hier benützt, um der Gemeinde die Ergebung in Gottes Willen zu erleichtern. Solche Wandlungen sind auch sonst vorgekommen. Haben doch die Christen derselben Zeit, unter ihnen Basilius selber, den ersten Leitsatz aus der Programmschrift Epikur's mit Vorliebe dazu benützt, um danach das Ideal des beschaulichen Lebens, wie sie es namentlich im Mönchtum verwirklicht fanden, zu bezeichnen[2]).

---

[1]) Vgl. Hirzel, Demokrit's Schrift περὶ εὐθυμίης, Hermes XIV, S. 353 ff. Genauer ausgeführt habe ich das in einem Aufsatze „Plutarch's Schrift περὶ εὐθυμίας", der in einem der nächsten Hefte des Hermes abgedruckt wird. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass auch Epikur, ganz wie Plutarch es am Schluss seiner Abhandlung thut, anrät grate praeterita meminisse Cic. de fin. I, 19, 62; Sen. de benef. III, 3, 4 ff. (fr. 435), ep. 15, 10 (fr. 491).

[2]) Die erste von Epikur's κύριαι δόξαι beginnt: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει. Daraufhin schreibt Basilius an einen Freund, der die politische Laufbahn mit dem Mönchsleben vertauscht hatte: τὸν ἀπράγμονα καὶ ἡσύχιον εἵλου βίον, τὸ μήτε ἔχειν πράγματα μήτε παρέχειν ἑτέροις πλείονος ἄξιον τιθέμενος ἢ ὅσον οἱ λοιποὶ τιμῶνται τὸ ἐπιτροπεύειν (so ist wohl zu lesen statt δυστροπεύειν). Dass man sich dabei bewusst war, ein Citat anzuwenden, zeigt Eusebius, der in der ersten Rede auf Constantin von diesem sagt: εὐσταλῆ λοιπὸν καὶ ἀτάραχον τῆς ζωῆς διεξήνυε τὸν βίον, οἷον αὐτὸ δὴ τὸ μακάριον εἶναί φασι τὸ μήτε πράγματα ἔχον μήτε ἄλλῳ παρέχον (17, 2 p. 16, 23 ff. Heikel). Von dem Schicksal der Seele im Jenseits sagt Gregor Nyss. de mortuis Pgr. 46 col. 504 ebenso: ἠρεμόν τινα καὶ ἡσύχιον διάγει βίον . . . μήτε ἔχουσα πρᾶγμα μήτε παρέχουσα, vom Mönchtum Nilus de voluntaria paupertate 32 in engem Anschluss an Basilius: τίς γὰρ οὐκ ἀγαπήσειεν εἰκότως τὸν . . . τὸν ἀπράγμονα καὶ ἡσύχιον ἑλόμενον βίον . . . τὸν οὔτε ὀχλοῦντα οὔτε ὀχλούμενον; Vgl. noch Nemesius p. 169 Antv., der Epikur's Satz zu polemischen Zwecken citirt. Ebenso Theodoret gr. aff. cur. p. 86, 11.

IV.

Charakter und Religionspolitik des vorletzten spanischen Westgotenkönigs Witiza (698 bezw. 701—710).

Ein Rätsel geschichtlicher und psychologischer Kritik.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn[1]).

Die spätere, zumeist spanische Überlieferung (seit dem 9. Jahrhundert) macht den Sohn Egika's (687—701) und Vorgänger des kurzlebigen Roderich (710—711) zum Sündenbock des unrühmlichen Zusammenbruches eines grossen, mächtigen Volkes gegenüber dem Islam in einer Schlacht. Den mittelalterlichen geistlichen Chronisten der Pyrenäen-Halbinsel verkörpert sich in ihm der ganze religiöse und sittliche Niedergang der spanisch-westgotischen Nation, wofür sie Gott am Guadalete büssen lässt. Schlimm ist es, dass wir über den fraglichen Herrscher nach Dahn's zutreffendem Ausdruck „so gut wie nichts wissen“, noch weit bedenklicher, dass die Hauptquelle, das 18. und letzte unter Witiza's Auspizien abgehaltene Toletanum, versagt; seine Acten, worüber später mehr, sind verloren gegangen. In so überaus schwieriger Lage bleibt dem rationellen Forscher nichts übrig, als die echten, d. h. noch dem

[1]) Vgl. hierzu Felix Dahn, Könige V, S. 224 f., Beilage III, S. 235 f., VI² = 1885, S. 613—693, Artikel Witika, Allg. deutsche Biographie, 43. Bd., Leipzig 1897, S. 563 f. und Franz Görres, der span.-westgotische Episkopat u. d. röm. Papsttum . . . (586—680), Zeitschr. f. wiss. Theol. XLV = 1902, Heft 1, S. 41—72, Julian von Toledo (680—690), ebenda XLVI = 1903, S. 524—553; weitere Litteratur im Aufsatz selbst.

8. Jahrhundert angehörenden Quellen, die dem vorletzten Gotenkönig sogar massvolles Lob spenden, aber auch mit leisem Tadel nicht ganz zurückhalten, mit den ungeheuerlichen, „lawinenhaft anschwellenden“ (Dahn VI², S. 681) Verwünschungen der späteren Berichterstatter unter beständiger umsichtiger Berücksichtigung des geschichtlichen Zusammenhanges mit kritischem Auge zu vergleichen.

I. Die älteste hier in Betracht kommende Quelle ist die rein äusserliche anonyme Fortsetzung der Chronik des wackeren Johannes von Biclaro (567—590), „Incerti auctoris additio ad Ioannem Biclarensem“ (ed. Florez, España sagrada VI, Madrid 1773, Segunda edicion). Sie bietet freilich zur Lösung der vorliegenden Streitfrage nur einen kleinen Beitrag, beginnt (p. 430) mit 601, dem Todesjahre Rekared's I., und endigt (p. 441) mit den Zeiten Karl Martell's (714 bezw. 717—741). Wir erfahren über Witiza, dass ihn sein Vater Egika zum Mitregenten annahm, aber auch, dass dieser als Alleinherrscher (seit 701) sich der Liebe seines Volkes erfreute (p. 437, Nr. 39: „Era 732 [= 694 unserer Zeitrechnung] Egica in consortium regni Witizanem filium sumit“; p. 438, Nr. 43: „Era 740 [= 702] Witiza discedente [corr. decedente!] patre nimia quietudine ejus in solio sedit, omni populo redamante“ . . .[1]). In dem „nimia quietudine . . . sedit“ liegt wohl nur ein leiser Vorwurf, weil der Monarch seinem Vater Egika, wie in einem Erbreich, nachfolgen konnte. Indes das trifft sogar auch auf einen

---

[1]) Über den Fortsetzer des Biclarensers und das echte Quellenmaterial überhaupt, sowie über alle späteren „Quellen“, die den Vorgänger Roderichs zu einem moralischen Ungeheuer stempeln, handelt förderlich Aschbach, Ommaijaden in Spanien, p. IX—XVIII. — Der uns hier interessirende Text unseres Anonymus ist nicht ganz einwandfrei. Wenigstens bemerkt Ad. Helfferich, Westgoten-Recht, S. 218f., Anm. 247 (Schluss): „Der Fortsetzer des Biclarensers soll, wenigstens nach einem Zusatz Mariana's (Esp. Sagr. VI, S. 438), die Notiz enthalten: „Witiza . . . sedit, omni populo redamante.“

Rekared den Katholischen zu, der ja nach dem Tode seines Vaters Leovigild „cum tranquillitate“ dem Biclarenser zufolge die Regierung antrat.

Sodann verrät uns der sogenannte Isidorus Pacensis [= von Beja, nicht von Badajoz!] — diese Chronik (ed. Florez, España sagrada VIII, S. 282—325) beginnt 610 (S. 282, c. 1) und schliesst mit 754 (S. 323, c. 79) —, warum Witiza so sehr beliebt war: Dieser König, lesen wir da (S. 296, c. 29; S. 297, c. 30), regierte 15 Jahre äusserst milde, rief die von seinem Vater Verbannten zurück, setzte sie in Ämter und Würden wieder ein und verbrannte öffentlich die Schuldurkunden, die Egika arglistig manchen Unterthanen entwunden hatte. Seine Regierung rief überhaupt Freude in ganz Spanien hervor[1]). Übrigens deutet schon der Pacenser an einer späteren

[1]) C. 29, S. 296: ... Egica in consortio regni Witizanem filium haeredem faciens Gothorum regnum retemptat. Hic patris succedens in solio quamquam petulanter (dieser Ausdruck darf nicht etwa mit Helfferich, Westg.-R., S. 220 auf unzüchtige Neigungen des Fürsten gedeutet werden, gehört vielmehr zu „succedens“, enthält also, wie das „nimia quietudine sedit“, nur einen leisen Tadel wegen der Art seines Regierungsantritts. In diesem Sinne fasst Lembke, Spanien [I], S. 118 und Anm. 2 das. unsere Stelle richtig auf), clementissimus tamen quindecim per annos extat in regno, qui non solum eos, quos pater damnaverat, ad gratiam recipit tentos exilio, verum etiam clientulos manet in restaurando: nam quos ille gravi oppresserat jugo, pristino iste reducebat in gaudio ..., postremo cautiones, quas parens more subtraxerat subdolo, iste in conspectu omnium digno cremavit incendio ... Da Egika mit dem Episkopat sehr gut und mit dem Weltadel wenigstens leidlich stand, so darf man das „cautiones“ nicht mit Aschbach, Westgoten, S. 303, und Helfferich, Westg.-R., S. 218, auf Verschwörungsurkunden oder Papiere aufrührerischen Inhalts beziehen, muss es vielmehr mit Lembke a. a. O. S. 118 und Anm. 3 das., Dahn, Könige V, S. 239, VI², S. 680, Art. Witika a. a. O. S. 563 und Leopold v. Ranke, Weltgeschichte V¹, Leipzig 1884, S. 208, auf Schuldscheine oder Schuldurkunden deuten. C. 30, S. 297: „Witiza decrepito jam patre pariter regnat ... florentissime ... regnum retemptat, atque omnis Hispania gaudio nimio freta alacriter laetatur.“

Stelle (c. 35, S. 298) einen leisen Zweifel betreffend die kirchliche Gesinnung Witiza's an. Er berichtet nämlich, der Monarch habe durch Sindered, den Metropoliten von Toledo [einen Goten jedenfalls!], ehrenwerte, bejahrte Kleriker gemassregelt (Per idem tempus divinae memoriae Sinderedus urbis regiae metropolitanus episcopus sanctimoniae studio claret: atque longaevos et merito honorabiles viros, quos . . . repetit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat atque instinctu . . . Witizae principis, sub ejus tempore convexare non cessat)."

Zu den ältesten Quellen für die Geschichte Witiza's gehört auch die „chronologia et series regum Wisigothorum usque ad Caroli Martelli tempora" (ed. Bouquet, Recueil etc. II, S. 704—706), kommt aber für das vorliegende Problem kaum in Betracht, insofern sie, ihrem Titel entsprechend, nur Chronologisches bietet (S. 706, Nr. 31. 33). Nicht zu verwechseln mit dieser „chronologia" ist eine gleichnamige ältere, schon mit 680 abschliessende Quelle (ed. Zeumer ad calcem der „Leges Visigothorum", Hannoverae 1894, S. 314—316, ed. Th. Mommsen, Mon. Germ., auct. ant. XII = chronica minora vol. III, Berolini 1898, p. 464 bis 468 (chronica Wisigothorum).

II. Erst ein Jahrhundert später begegnet uns in dem zwischen 818 und 840 verfassten „chronicon Moissiacense" (ed. Pertz, Mon. Germ. I, S. 290) die erste ernsthafte Anklage gegen Witiza's Andenken; er soll durch unsittlichen Lebenswandel Laien und Klerikern eine böse Anregung gegeben haben: „Witicha deditus in feminis exemplo sacerdotes ac populum luxuriose vivere docuit, irritans furorem domini. Saraceni tunc in Spaniam ingrediuntur." Dahn (Könige V, S. 240 nebst Anm. 4 das.) fügt zutreffend hinzu: „Wohl nach Bonifatii ep. [dieses Schreiben wird weiter unten eingehend erörtert werden], der aber nur vom Volk, nicht vom König spricht." und rügt (S. 241) mit Grund Aschbach's

Auffassung, der in seinen „Ommaijaden", S. 24 f. Anm. irrtümlich schon den hl. Bonifatius als einen Ankläger speciell Witiza's gelten lässt. Über diesen Gegenstand urteilt auch Lembke, S. 122, Anm. 4 richtig: „Diese Stelle schwebte vielleicht dem Verfasser des Chron. Moissiac. vor Augen."

Witiza's Verunglimpfung steigert sich in zwei jetzt zu erwähnenden, erst der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörenden, Chroniken. Da weiss zunächst „Sebastiani [Salmanticensis] chronicon nomine Alfonsi III regis vulgatum" [866] Folgendes zu beberichten (ed. Florez, España sagrada XIII, S. 480): . . . „Iste [Witiza] quidem probrosus et moribus flagitiosus et sicut equus et mulus, quibus non est intellectus, cum uxoribus et concubinis plurimis se inquinavit, et ne adversus eum censura ecclesiastica consurgeret, concilia dissolvit, canones obseravit . . ., episcopis, presbyteris et diaconibus uxores habere **praecepit**"! Hier wird also der König schamlosester, geradezu tierischer Wollust bezichtigt, soll gar mehrere Gattinnen und Concubinen zugleich gehabt haben. Weiter wird ihm völlige Aufhebung der kirchlichen Verfassung vorgerückt; soll er doch den gesamten Klerus, die Bischöfe nicht ausgenommen, zum Heiraten geradezu gezwungen haben! Natürlich erblickt Sebastianus in der Araber-Katastrophe von 711 nur die gerechte Strafe des Himmels für so unerhörte Frevel!

Das „chronicon Albeldense" [883] brandmarkt, aber nur im Codex Aemilianensis, folgende Unthaten Witiza's (ed. Florez, España sagrada XIII, S. 450 Anm. 1): „Iste [Witiza] in vita patris in Tudense [corr.: . . . i!] urbe Gallicie resedit. Ibique Fafilanem ducem, Pelagii patrem, quem Egica rex illuc direxerat, quadam occasione uxoris [sic!] fuste in capite percussit, unde post ad mortem pervenit, et dum idem Witiza regnum patris accepit, Pelagium . . . ab urbe regia expulit." Hiernach soll

also Witiza noch als Mitregent seines Vaters einen Grossen Namens Fafila, den angeblichen Vater des spanischen Nationalhelden Pelagius („Don Pelayo"), ermordet und später letzteren aus Toledo vertrieben haben!

Weiter macht im elften Jahrhundert der Mönch von Silo (monachus Siloensis) in seiner Chronik (c. 14, ed. Florez, España sagrada XVII, S. 226 f.) den Sohn Egika's für die ganze sittliche Fäulnis des spanisch-westgotischen Volkes in leidenschaftlichen pathetischen Ausdrücken verantwortlich und rückt ihm speciell vor, den Klerus zur Ehe gezwungen zu haben[1])!!

Ferner verunglimpft Lucas von Tuy (Stadt im alten Gallăcien, im nördlichen Portugal) im dreizehnten Jahrhundert (+ 1250) das schon so sehr entstellte geschichtliche Bild des Königs noch mehr: Er wiederholt, zumeist nach Sebastiani chronicon, die früheren unerhörten Beschuldigungen und fügt weitere verunstaltende Züge hinzu

[1]) „Igitur tempore Wittizae regis . . . ex bono et aequo multa nefanda et horribilia flagitia in Hispania sunt rursus multiplicata. Cum enim idem Wittiza militaribus armis aliisque bonis artibus, quibus regnum libere paratur, male abuteretur et ad inertiam et voluptates carnis, soluto impudicitiae fraeno pessundatus esset, simul omnis gens Gothorum laxo imperio animum ad lasciviam et superbiam flectere coepit. Namque postposita omni religione divina, spretis animorum medicamentis, alienas prosperas res invadendi, rapiendi domique trahendi velut tabes exercitus Gothorum libido invasit: sed et episcopi caeterique Dei cultores aspernabantur, sacrosanctae ecclesiae clausis foribus pro nihil [sic!] habebantur, synodalia concilia dissolvuntur, sancti canones sigillantur. Postremo quidquid pudicum, quidquid sobrium, quidquid honestum videtur, ea tempestate ludibrio ducebatur. Et quod lacrimabyle relatu videtur, ne adversus eum pro tanto scelere sancta ecclesia insurgeret, episcopis, presbyteris, diaconibus . . . carnales uxores lascivas rex habere praecepit [!]: quippe Gothorum regis post ubi magis in conviviis libidinibusque exercendis, quam in laboribus studiisque ab his malis purgandi regnum animus incendit, praeter ocium ei cetera fastidium erant." Hier, zumal im Eingang und namentlich in den Worten „ex bono et aequo", bereits ein leichter Ansatz, bei Witiza einen Umschlag in peius à la Nero anzunehmen!

(Lucae Tudensis chronicon mundi lib. III, ed. Schott, Hispania illustrata IV, Francofurti 1608, S. 69): Schleifung der Mauern aller Städte mit Ausnahme von Toledo, Leon und Astorga, um seine Unterthanen unumschränkt drangsaliren zu können, Blendung des Herzogs Theudefred, Verbot des Waffentragens, endlich — das Fürchterlichste für fanatische Spanier!! — die Freigebung des Judentums[1]).

Schliesslich (fast gleichzeitig im 13. Jahrhundert) schlägt der Erzbischof Roderich Ximenez von Toledo ein vermittelndes und darum auch verwerfliches Verfahren ein, das, wie wir gesehen haben (oben S. 101, Schluss der Anm. 1), schon dem Siloenser vorgeschwebt hatte. Da er die ältesten, dem Andenken des Herrschers günstigen, Berichte wohl kennt, so lässt er diesen anfangs ruhmvoll regieren, um ihn später à la Nero und Domitian zum verabscheuungswertesten Ungeheuer herabsinken zu lassen (lib. III, c. 15, ed. Schott, Hisp. ill. II, p. 61 f.)! Dieses Urteil, welches, wie wir gegen Schluss gegenwärtiger Abhandlung sehen werden, von einst bis heute nur zu viele Nachbeter gefunden hat, ist grundverkehrt: Witiza ist sich während seiner ganzen Regierung gleich geblieben.

III. Prüfen wir jetzt die masslosen Beschuldigungen im Einzelnen. Es ist zunächst die Frage zu beantworten: War Witiza wirklich ein so schamloser Wollüstling, als welchen ihn die spätere Überlieferung seit dem chronicon Moissiacense mit Vorliebe darstellt? Ausdrücklich und speciell ist nirgends Witiza's Unsittlichkeit im echten Quellenmaterial bezeugt: Dass der Ausdruck „quamquam petulanter“ nicht auf Unzucht zu beziehen ist, habe ich schon gezeigt, und in dem alsbald zu erörternden Bonifatius-Schreiben wird der König persönlich nicht erwähnt. Aber es lässt sich nachweisen, dass sein ganzes Volk

---

[1]) Witiza . . . muros cunctarum urbium sui regni subvertit . . . Muri tamen Toletanae urbis et Legionensis et Astoricensis integri remanserunt . . .

gleich den romanischen Eingeborenen sich seit Jahrzehnten, ja schon seit etwa zwei Generationen im Zustand tiefster sittlicher Entartung befand (vgl. Dahn, Könige V, S. 328), und da darf man mit Lembke (S. 124), Dahn (Art. Witika a. a. O. S. 563) und Helfferich (Westg.-R., S. 220) wohl annehmen, dass auch der König sich nicht ganz frei von der Sittenlosigkeit des Zeitalters gehalten hat. Indes haben jedenfalls das chronicon Moissiacense und seine Nachbeter, Sebastianus Salmanticensis, Lucas von Tuy u. s. w., die Unkeuschheit des Fürsten, zumal was einzelne Züge anbelangt, masslos übertrieben. Wäre sie in der That so frech gewesen, würde dann etwa der sogenannte Isidor von Beja, der doch schon sogar einem leisen Zweifel an der Kirchlichkeit des Monarchen Raum giebt, darüber ganz geschwiegen haben? Was nun die allgemein auf der ganzen westgotischen Pyrenäen-Halbinsel, zum mindesten schon seit König Kindaswinth's (reg. 641 bis 649, + 652) Zeiten, grassirende sittliche Pest betrifft, so wird die Geschichtlichkeit dieser geistigen und körperlichen Massenepidemie erhärtet durch zahlreiche drakonische Strafbestimmungen der „Leges Visigothorum“ (ed Zeumer, Hannoverae 1894) gegen Unzucht aller Art in allen Ständen. Ich verweise auf lib. III, tit. IV, Nr. 1—18, p. 102 111; ein Gesetz Kindaswinth's, dieses „eisernen“ Greises (lib. III, tit. IV, Nr. 4, p. 115 f. De masculorum stupris), muss sich sogar mit Päderastie befassen, ebenso das XVI. Toletan. von 693 im can. 3 (Mansi XII, S. 59 ff.).

Auch durch einen jüngeren Zeitgenossen, den heiligen Bonifatius, ist die allgemeine Unsittlichkeit auf der iberischen Halbinsel kurz vor der Unglücksschlacht am Guadalete bezeugt, und zwar in seinem berühmten Schreiben an den angelsächsischen König Ethelbald von Mercien von 743 oder 747 (ed. Ernestus Duemmler, Mon. Germ., epistol. III, VI, S. Bonifatii et Lulli epist. 73, S. 340 ff.), wo er (S. 342 f.) den König und sein Volk vor der Unkeuschheit und dem daraus entspringenden unkirchlichen

Sinne warnt und beispielsweise den jähen schrecklichen Untergang des spanisch-westgotischen Reiches durch die Saracenen als göttliches Strafgericht für Unzucht und Kirchenfeindschaft darstellt[1]).

Was nun die angeblich so schroffe Unkirchlichkeit des Fürsten anbelangt, so liegt den betreffenden Nachrichten immerhin ein bescheidener Kern zu Grunde. Wie wir gesehen haben (s. oben S. 98 f.) und Lembke (S. 123) mit Fug betont, verrät sogar der dem Monarchen wohlgesinnte Pacenser (c. 35), dass Witiza kein „Pfaffenkönig“ war. Liess er doch durch den ohne Zweifel national gesinnten Primas Sindered übereifrige Prälaten bedrängen! Aber wir dürfen uns auch von der Abneigung des Königs gegen die unumschränkte Herrschaft der Bischofsmütze

---

[1]) „Si enim gens Anglorum spretis legalibus connubiis, luxuriando et adulterando, ad instar Sodomitanae gentis, foedam vitam vixerit, de tali commixtione meretricum aestimandum est degeneres populos et ignobiles et furentes libidine fore procreandos: et ad extremum universam plebem ad desideria et ignobiliora vergentem et novissime nec in bello saeculari fortem, nec in fide stabilem et nec honorabilem hominibus, nec Deo amabilem esse venturam. Sicut aliis gentibus Hispaniae et provinciae [scil. Narbonensis] et Burgundiorum populis contigit, quae sic a Deo recedentes fornicatae sunt, donec judex omnipotens talium criminum ultrices poenas per ignorantiam legis Dei et per Saracenos venire et saevire permisit.“ Dieses bedeutsame Schreiben ist auch abgedruckt bei Jaffé, Bibliotheca rer. Germanic. III, Berolini 1866, als ep. 59, S. 168--177; unsere Stelle S. 173. Der ganze Wortlaut von „Si gens Anglorum“ bis „permisit“ hat auch in dem 1151 vollendeten sogenannten Decretum Gratiani Aufnahme gefunden (ed. Aemil. Friedberg = Corpus iuris canonici I, edit. I, S. 190 f.; Pars I, Dist. LVI, c. 10; die editio II, Lipsiae 1879, ist mir leider unzugänglich), aber verfälscht (vgl. Lembke, S. 122, Anm. 4). August Werner, Bonifatius, Leipzig 1875 — ich verweise auf die Anzeigen dieses vortrefflichen Buches von Ad. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX, Heft 4, S. 593 bis 599 und Franz Görres, Pick'sche Monatsschrift III, Trier 1877, S. 112—120 — erörtert zwar eingehend (S. 348—350) unseren Bonifatius-Brief, schweigt sich aber über den Passus von „Si gens Anglorum“ bis „permisit“ aus.

keine übertriebenen Vorstellungen machen. Während Svinthila (reg. 621—631), der erste katholische „Leovigild“, sogar im Widerspruch mit der bekannten Satzung des dritten Toletanums von 589 kein einziges Nationalconcil zu Stande kommen liess, wie aus dem Protokoll des vierten Toletanums von 633 erhellt, fand nachweislich unter Witiza die achtzehnte (letzte) Nationalsynode statt. Leider sind ihre Acten verschwunden, wahrscheinlich durch die fanatische Geistlichkeit beseitigt (vgl. Mansi XII, S. 164, Hefele, Conc.-Gesch. III² [1877], S. 356 f., Baronius, Annal. eccl. VIII, Colon. 1609, ad a. Chr. 701, Nr. 11, p. 713. 714; Nr. 15, p. 715—717; Nr. 16, Gams, K.G. Spaniens II², S. 184 f., Mariana, de rebus Hispaniae l. VI, c. 19, ed. Schott, Hisp. ill. II, S. 381—383, Dahn, Könige VI [1. A.], S. 501, Aschbach, Westgoten, S. 307, Lembke, S. 123 f. nebst Anm. 4 das., Helfferich, Westg.-R., S. 220 f.). Dass die 18. toletanische Nationalsynode wirklich stattgefunden und ihre Acten, wenigstens ursprünglich, aufgezeichnet wurden, ergiebt sich besser, als aus Roderic. Tolet. III, c. 15, p. 63 [1]) aus folgender Notiz Florez', Esp. sagr. VI, S. 233 f. 238 (vgl. auch Lembke und Helfferich a. a. O.): Der gelehrte Benedictiner Sarmiento fand im galizischen Kloster Celanova auf einem sehr alten [von Florez a. a. O. S. 233 f. veröffentlichten) Pergamentblatt das Verzeichnis einer Concilien-Sammlung, das drei Nummern mehr enthielt, als die von Cenni herausgegebene Sammlung, darunter Nr. 61. Synodus XVIII. Toletani Concilii L . . . [scil. episcoporum, die nicht mehr ganz deutliche Zahl der anwesenden Bischöfe, die nach diesem leider viel zu kurzen Bruchstück zum wenigsten über 50 betrug].

---

[1]) Witiza super ordinatione regni concilium habuit, quod tamen in corpore canonum non habetur. „Es ist jedoch wahrscheinlich,“ meint Helfferich a. a. O. nicht unrichtig, „dass er es aus der unbestimmten Nachricht des Pacensers [c. 29] gefolgert hat, ohne sichere Kunde von der Sache selbst zu haben.“

Der ungefähre Inhalt des verloren gegangenen, äusserst wertvollen Documents lässt sich nur in Berücksichtigung des geschichtlichen Zusammenhanges erraten. Helfferich a. a. O. S. 221 identificirt zu bestimmt die von Sindered im Schach gehaltenen Prälaten mit den Concilvätern unseres 18. Toletanums und nimmt unter Berufung auf einen Sebastian von Salamanca ohne Not die Abschaffung des Priestercölibats durch die Synode an, betont jedoch mit Recht die „gotische Politik des übelbeleumundeten Fürsten in weltlichen und kirchlichen Dingen"! Dagegen behauptet er in seinem „Westgotischen Arianismus" ohne allen Grund „arianische" Bestrebungen des Königs. Dass diese schon ein Jahrhundert früher auf der iberischen Halbinsel völlig aussichtslos waren, habe ich bereits in meinem Aufsatz „Religionspolitik des Westgotenkönigs Witterich (603—610)" (Zeitschr. f. wiss. Theol., 41. Bd. = 1898, S. 102—105) dargethan. Aschbach, Westgoten, S. 307 vermutet mit Recht, „dass er [Witiza] mit königlicher Gewalt es durchsetzte, dass, nach diesen Satzungen, die Bischöfe dem König unterworfen seien und die Berufung auf den Papst, als den höchsten Schiedsrichter in Glaubenssachen, nicht mehr stattfinde". Seine weitere Vermutung, das 18. Toletanum habe den Cölibat beseitigt, ist aber, wie wir gesehen haben, hinfällig; in dieser Streitfrage muss es mit einem „parum liquet" sein Bewenden haben. Lembke (S. 124) leugnet zwar mit Fug die Abschaffung der Ehelosigkeit des Klerus durch die Synode, aber mit der nicht ganz einwandfreien Voraussetzung, den spanischen Priestern wäre damals das Heiraten ohnehin nicht verboten gewesen! Ich erwidere: Canon II der Provinzialsynode von Huesca in Aragonien (concilium Oscense) von 598 verpflichtet jeden Bischof, die Keuschheit des Klerus aufs peinlichste zu überwachen (s. Mansi X, S. 477—480, Hefele III², S. 59, Gams II², S. 25 und Dahn VI [1. A.], S. 439). Hefele (III², S. 67) bezieht diese Verordnung zutreffend auf den Priester-

cölibat; sie wurde 614 auf der Synode zu Egara (jetzt Terrassa bei Barcelona) einfach erneuert (Mansi X, S. 531 bis 534).

Aschbach (Westgoten, S. 307) und J. M. Jost (Gesch. der Israeliten V, S. 148) vermuten, Witiza und sein Concil hätten die seit dem 4. Toletanum von 633 auf der iberischen Halbinsel als Nationalsport betriebenen Judenhetzen beseitigt. Aber mit mehr Recht nehmen Dahn, Könige V, S. 429[1]) und Graetz (Gesch. der Juden V, 3. A., 1895, S. 41) das Gegenteil an. Letzterer meint zutreffend: „Diese Angabe [die angebliche Freigebung des Judentums durch Witiza] aber ist ganz unwahrscheinlich; denn dann hätten die Juden nicht einen so tiefen Hass gegen die Westgoten gezeigt und nicht dem Feinde, der dem westgotischen Staate ein Ende machen sollte, so eifrig die Hand geboten und Vorschub geleistet."

Wie zur Zeit des Primas Julian von Toledo (680—690) (vgl. meine in der ersten Anmerkung zu dieser Studie angeführten Abhandlungen, oben S. 96) so wird auch unter König Witiza die spanisch-westgotische Kirche in ihrem Verhältnis zum römischen Papsttum sich in einem, wenn auch nicht formellen, so doch latenten und thatsächlichen Schisma befunden haben. Hiermit stimmt der Umstand überein, dass die Correspondenz der damaligen, meist kurzlebigen Päpste Sergius I. (687—701), Johannes VI. (701—705), Johannes VII. (705—707), Sisinnius (708) und Constantin (708—715) kein einziges auf Spanien bezügliches Actenstück aufweist (vgl. Jaffé-Wattenbach, Reg. pontif. Rom. I, edit. II, Lipsiae 1881, S. 244—249 und zur Erläuterung Rud. Baxmann, Politik der Päpste I, S. 190—194 und Jos. Langen, Röm. Kirche II, S. 593—602)[2]).

---

[1]) „Dass Witika die Juden zurückgerufen und milde behandelt, hat die kirchliche Feindschaft wohl . . . erfunden"; vgl. auch Könige VI², S. 680 f.

[2]) Ferreras (Spanien, deutsch von Baumgarten, II, Halle

Über Witiza's Charakter und Regierung, zumal seine Kirchenpolitik, würden wir mit ungleich mehr Sicherheit ein bestimmtes klares Urteil abgeben können, wenn wir noch im Besitze der Acten des letzten Toletanums wären. Aber auch noch in anderer Hinsicht ist ihr Verlust unersetzlich: „Empfindlicher kann eine Untersuchung über die Entstehung des westgotischen Gesetzbuchs kein Verlust treffen, als eben dieses weisse Blatt am Schlusse, um dessenwillen diese Frage nicht zum Abschluss gebracht werden kann" (Helfferich, Westg.-R., S. 221 f.). Die naheliegende Frage indes, ob jemals noch ein vergilbtes Exemplar des so wertvollen Protokolls aus dem Staube eines spanischen Klosters oder Archivs wieder an's helle Tageslicht gelangen wird, ist wenigstens nicht unbedingt zu verneinen, insofern Witiza ja erst ziemlich spät (seit dem 9. Jahrhundert) Gegenstand massiver Verwünschungen seitens der klerikalen Chronisten geworden ist.

Die Anklage des Lucas von Tuy, der Sohn Egika's habe die Mauern aller spanischen Städte mit Ausnahme von dreien niederreissen lassen, wird sogar von einem Ferreras (a. a. O. II, S. 495 § 6) mit dem Hinweis darauf widerlegt, dass die Araber später viele Städte „versperrt" vorgefunden haben. Dahn (Art. Witika a. a. O. S. 564) weist diese Beschuldigung und die weitere, das

1754, S. 496, § 7), selbst ein klerikaler Forscher, verwirft doch und gewiss mit Recht die widersinnige, sehr späte Nachricht [aber wo aufgezeichnet? !], Papst Constantin habe durch eine ausserordentliche Gesandtschaft den König gebeten, sich dem römischen Primat nicht länger zu widersetzen. — Manche Münzen Witiza's weisen auf dem Revers das Epitheton „Pius" nebst einem Kreuz auf, und zwar auch aus der Zeit seiner Alleinherrschaft, z. B. Wittiza, Gerunda Pius. Hispali Wittiza Pius, Wittiza R[ex], Mentesa Pius, Wittiza Narbone Pius, Wittiza Toleti Pius (vgl. Aloïss Heiss, Monnaies des rois Visigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 137 f.). Es geht nicht an, aus diesen „frommen" Emblemen auf eine gewisse Religiosität des Königs zu schliessen. Denn auch viele Münzen des gewiss unkirchlichen Witterich (603—610) zeigen auf dem Revers das „Pius" (s. Al. Heiss a. a. O. S. 98—101, pl. II. IV. XIII, Nr. 4 u. 5).

angebliche Verbot des Waffentragens, unwiderleglich, wie folgt, zurück: . . . „Diese beiden Fabeln hat, wie so viele andere, die spanische Nationaleitelkeit erfunden, das schmachvolle Erliegen vor den Arabern zu erklären." Was endlich die angeblich so grausame Verfolgung des Adels, zumal der Nachkommen des Königs Kindaswinth und ihres Hauptes, des grossen spanischen Nationalhelden Pelagius, betrifft, so scheint da ein historischer Kern zu Grunde zu liegen.

IV. Dahn (Könige VI², S. 680) bietet bündig folgendes Gesamtbild des von der Nachwelt so beispiellos verkannten Herrschers: „Kritische Prüfung der späten Quellen ergiebt, dass wir von diesem König Witiza so gut wie nichts wissen und nur etwa folgende Sätze aufstellen können: er war beim Volke in hohem Grade beliebt, der Priesterschaft in gleichem Grade verhasst, er hat also wahrscheinlich die absolute Herrschaft des Episkopats über die Krone energisch angegriffen: nicht frei von der seit den letzten beiden Generationen verbreiteten und tief eingedrungenen Sittenlosigkeit des Gotenvolkes, scheint er auch gegen einzelne, vielleicht durch seine Ausschweifungen gekränkte, Häuser des Weltadels Gewalt oder harte Gesetzesstrenge geübt zu haben."

Richtig urteilt auch Aloïss Heiss (a. a. O. S. 133) über den so vielfach verleumdeten letzten katholischen „Leovigild": „Wittiza est de tous les rois wisigoths celui que les historiens modernes ont le plus maltraité et cependant les documents contemporains n'en disent que de bien . . . Les modernes lui reprochent de n'avoir pas assez persécuté les juifs, d'avoir favorisé le mariage des prêtres et osé refuser l'obéissance . . . au pape Constantin. Mariana en fait un monstre de cruauté et de lubricité" . . ., lässt aber mit Unrecht, wie Ranke a. a. O. S. 209, den König durch die Anhänger seines Nachfolgers Roderich entthront werden: „Il [Witiza] fut détrôné à la suite d'une conspiration dont son successeur Rodrique avait été le chef"! Aschbach (Westgoten, S. 309) nimmt gar Ab-

setzung und Ermordung des Fürsten an! Witiza starb vielmehr, wie Dahn (VI², S. 681 und Anm. 138 das., Art. Witika a. a. O. S. 564) richtig gesehen hat, höchstwahrscheinlich eines natürlichen Todes. Denn der Pacenser, unsere Hauptquelle, berichtet (c. 32, S. 297): In Hispaniis vero quinto decimo anno Witiza perseverat in regno, und (c. 34, S. 298), dem Fortsetzer des Biclarensers [a. a. O. S. 438, Nr. 43] folgend: . . . Rudericus tumultuose regnum hortante senatu invadit, und von einer Absetzung Witiza's spricht erst im 13. [!] Jahrhundert der anrüchige Rodericus Toletanus l. III, c. 18, p. 63: Hortante senatu et adhuc Vitiza vivente coepit conregnare Rudericus[1]).

Mariana (De rebus Hispaniae l. VI, c. 18, p. 381 bis 383), Ferreras II, S. 493, § I, S. 495, § 5), Hefele (Conc.-Gesch. III², S. 356) und Gams a. a. O. folgen unkritisch dem Rodericus Toletanus (l. III, c. 15. 16) und lassen demgemäss den Witiza nach guten Anfängen sich in ein Ungeheuer à la Nero verwandeln! Aschbach unterscheidet in seinen „Westgoten" folgerichtig nicht zwei Perioden des Königs, lässt ihn dagegen verkehrter Weise in seinen „Ommaijaden", S. 24 zuerst gut, dann schmachvoll regieren.

Zum Schluss eine gedrängte Auseinandersetzung mit der neueren Litteratur, soweit sie bisher im Rahmen dieses Aufsatzes noch nicht zum Wort gelangt ist.

---

[1]) Witiza's Chronologie heischt wohl kaum das Interesse des Kirchenhistorikers; darum beschränke ich mich auf folgende Bemerkung: Zwei ausgezeichnete Kenner des westgotischen Spanien, Felix Dahn und Karl Zeumer, haben auch diesem Gegenstand ihre gewohnte sorgfältige scharfsinnige Forschung gewidmet und sind dabei nicht ganz zu den gleichen Ergebnissen gelangt. Ersterer (Chronologie der Westgotenkönige des Reiches von Toledo, Neues Archiv für deutsche Geschichte XXVII = 1902 [S. 409–444], S. 440 f. 444) lässt Witiza „698?" zum Mitregenten ernannt werden, datirt den Beginn seiner Alleinherrschaft auf „700, 15. November" und sein Ableben auf 710?". Der Letztere (V, S. 235 f., VI², S. 681 nebst Anm. 138 das.) giebt folgende Daten: „697, 15. Nov., 701 (?), 710, Februar". Die Leser mögen also wählen!

F. H. Blackburne Daniell (art. Wittiza, Dictionary of Christ. Biogr. IV, Lond. 1887, S. 1192) betont zutreffend: Die Zeitgenossen beurteilen ihn [Witiza] günstig, die Späteren vom chronicon Moissiacense an ungünstig.

Die ältesten Ehrenrettungen (im besseren Begriffe dieses doppelsinnigen Wortes) Witiza's, dieses „bestgehassten“ Monarchen, haben die Spanier Pellicer (Anales de la Monarquia de las Españas despues de su pérdida L. I, Valencia 1643) und D. Gregorio Mayans y Siscar (Defensa del Rey Witiza, Valencia 1772) versucht (vgl. Lembke, S. 122 nebst Anm. 3 das. und Gams a. a. O. S. 185 und Anm. 1 das.). Beide Schriften sind mir leider unzugänglich geblieben.

Modesto Lafuente (Historia general de España, Seg. edic. I, Madrid 1869) handelt über Witiza S. 529—535. S. 530 heisst es da zutreffend: „La memoria de Witiza, sobre la que pesaba una espece de anateme histórico.“ S. 530—533 giebt er eine gute Übersicht der ungeheuerlichen Anklagen seitens der späteren „Quellen“ und hebt mit Fug deren Gegensatz zu den älteren Berichten, z. B. zum chronicon Pacense, hervor (S. 534).

Vicente de la Fuente (Hist. ecclésiast. de España, Seg. edic. II, Madrid 1873) spricht in capit. XVI unkritisch von „Persecucio“ de la iglesia durante los dos [!] ultimos reinados [auch der kurzlebige Roderich (710—711) Kirchenverfolger?!], erörtert eingehend das 18. Toletanum (S. 378—380) und meint (S. 380): „El continuador del Biclarense hace y describe á Witiza coma principe amable, y a España gozando de completa prosperidad y relosado júbilo y contento [ich füge hinzu: Auch die ungleich wichtigere ältere Quelle, der Pacenser (c. 29. 30), war hier zu erwähnen!], sin distinguir entre el principio y el fin del reinado [sic!!], scheint sich also auch zu dem harmonistischen und darum verkehrten Urteil des Rodericus Toletanus zu bekennen.

V.

Zu Basileios von Achrida.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Die Kenntnis der Persönlichkeit und Wirksamkeit des berühmten Zeitgenossen Kaiser Manuel Komnenos' (1143 bis 1180), des Erzbischofs von Thessalonich Basileios aus Achrida (c. 1145—1169), von dem man bisher nur einen Brief an Papst Hadrian IV. und, durch eine neuere Veröffentlichung Vasiljewskij's[1]), eine auf den Tod der Gemahlin des Kaisers, Eirene, geb. Gräfin von Sulzbach und Schwester der Gemahlin Kaiser Konrad's III., gehaltene Rede kannte, hat durch Josef Schmidt's Schrift „Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedirte Dialoge. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München)", München 1901, — eine sehr ansehnliche Förderung erfahren. Es zeigt sich diese in zwiefacher Hinsicht: einmal in der Verwertung sämtlicher hier und dort zerstreut überlieferten Nachrichten für ein lebensvolleres Bild der Persönlichkeit des Basileios, sodann in der durch die erstmalige Herausgabe seiner bisher ihrem hauptsächlichsten handschriftlichen

---

[1]) V. Vasiljewskij, Des Erzbischofs von Thessalonich, Basileios aus Achrida, unedirte Rede auf den Tod der Eirene, der ersten Gemahlin des Kaisers Manuel Komnenos — in Viz. Vremennik I. (St. Petersburg 1895), S. 55—132.

Fundorte nach allerdings schon früher bekannten und von Gelehrten gelegentlich herangezogenen Streitgespräche gewonnenen Möglichkeit, die kirchenpolitische Wirksamkeit desselben besser zu würdigen, wodurch insbesondere auch auf Bischof Anselm's von Havelberg Thätigkeit in den letzten Jahren seines Lebens helleres, sehr erwünschtes Licht fällt.

Was das Erstere angeht, so hat Schmidt aus einem Briefe des Johannes Tzetzes an den „Protonotar des Patriarchen von Konstantinopel, Herrn Basileios aus Achrida“ mit Recht geschlossen, erstens, dass Basileios vor seiner Berufung nach Thessalonich ein Angehöriger der Geistlichkeit der Hauptstadt war (S. 4), zweitens, dass die Ansetzung jener Thatsache vor 1146 ungefähr das Richtige trifft, da sie durch die Beobachtung gerechtfertigt erscheint, dass unter den ersten 70 — von 104 — zeitlich geordneten Briefen des Tzetzes der erwähnte Brief an Basileios sich in naher Verbindung mit anderen, an den Patriarchen Michael II. Oxeïtes gerichteten findet, der im Jahre 1146 seinen Sitz zu verlassen genötigt war. Die zum Ausdruck kommenden Ereignisse eines etwas später fallenden Briefes des Tzetzes an Anna Komnena, worin dieser der Fürsprache des jetzigen Metropoliten von Thessalonich beim Patriarchen von Konstantinopel dankbar gedenkt, müssen, da Michael II. Oxeïtes noch Patriarch war, gleichfalls vor 1146 fallen (S. 5). Die Abwägung des durch beide Briefe gebotenen Thatsächlichen führt Schmidt zu dem, wie mir scheint, richtigen Schlusse, dass die Berufung des Basileios nach Thessalonich in die Zeit von Anfang des Jahres 1145 bis Anfang des Jahres 1146 zu setzen ist (S. 6).

Von der selbstverständlichen Thatsache, dass Basileios mehrfach Gelegenheit nahm, von Thessalonich nach Byzanz zu kommen, wie denn seine Anwesenheit und Thätigkeit bei dem in Gegenwart Kaiser Manuel's und seiner Gemahlin Eirene abgehaltenen Ostergottesdienst des Jahres 1149

ausdrücklich bezeugt sind, kann in dieser Übersicht abgesehen werden.

Einer nochmaligen, wenn auch kurzen Beleuchtung dagegen bedürfen die nächsten Lebensjahre des Basileios. „Interessanter und wichtiger“, sagt Schmidt (S. 7), „ist seine Teilnahme an der in den Jahren 1156 und 1157 in Konstantinopel gegen die Irrlehre des Soterichos Panteugenos, Eusthatios von Dyrrhachium, Nikephoros Basilakes und Michael von Thessalonich abgehaltenen Synode.“ Dass die Synode vom Jahre 1156 mit Soterichos nichts zu thun hat, dessen wohl erst nach diesem Zeitpunkt infolge der Verurteilung der drei zuletzt genannten Männer veröffentlichten, von Kinnamos besonders erwähnten[1]) Dialog (*Φίλων?*) über die damals brennend gewordene Frage, wie sie Basilakes in der Sophienkirche erörtert hatte (*τὸν αὐτὸν ἔφη καὶ ἕνα τοῦ θεοῦ υἱὸν καὶ θῦμα γενέσθαι καὶ σὺν τῷ πατρὶ τὴν θυσίαν προσδέχεσθαι*, berichtet Kinnamos IV, 16 S 177, 8—10), ich in dieser Zeitschrift (XXIX, S. 224—237) neu herausgegeben habe — brauche ich nicht noch einmal zu beweisen. Basileios war im Januar 1156 auf der damals stattfindenden Synode nicht anwesend. Wenn ich in meiner früher in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (IX, S. 405—431. 565—590) vorgelegten, der Erläuterung und dem Verständnis einiger Schriften des Nikolaos von Methone dienenden Untersuchung über die kirchlichen und weltlichen Dinge jener Jahre („Zu Nikolaos von Methone“) irrtümlich — worauf mich Schmidt (S. 8, Anm. 2) aufmerksam macht — Michael

---

[1]) Kinnamos' Gesch. IV, 16 S. 177, 12—21: *ἄλλοι τε οὖν ταύτῃ τῇ δόξῃ συνέθεντο τῶν ἐπὶ λόγοις τε δοκίμων καὶ δὴ καὶ Σωτήριχος ᾧ Παντεύγενος ἡ ἐπίκλησις ἦν, ἀνὴρ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον σοφίᾳ καὶ λόγων δεινότητι τοὺς ἄλλους ὑπερβάλλων, ὃς καὶ τῆς Ἀντιόχου τὸν θρόνον λαχὼν οὔπω ἔτι κεχειροτόνητο. ὁ τοίνυν Σωτήριχος οὐκ ἀπὸ γλώσσης μόνον καὶ στόματος δόξῃ τῇ ἐκείνων παρίστατο, ἀλλὰ δὴ καὶ καλόν τι χρῆμα λόγου συντάξας, οἷος ἐκεῖνος ἐξαισίαν τινὰ πρὸς Πλάτωνα ἐν διαλόγοις ὁμοιότητα ἴσχων, πολλὰ ἐν τούτῳ δὴ τῷ λόγῳ συνεφόρησεν ἄτοπα, δι' ἅπερ αὐτός τε τὴν τοῦ θρόνου καθαίρεσιν ὑπέστη.*

von Thessalonich als Bischof dieser Stadt bezeichnet habe, während der Zusatz nur die Heimat Michaels[1]) kennzeichnen soll, um aus der für die zweite Synodalverhandlung bezeugten Teilnahme des Kalos von Thessalonich, d. h. Basileios aus Achrida, der mit jenem anderen Namen auch in den drei von Schmidt seiner Ausgabe zu Grunde gelegten Codd. Monac. 66, 28, 256 gerade in der Überschrift[2]) so genannt ist, auf grössere zeitliche Entfernung beider Verhandlungen zu schliessen, so ist das, wie ich jetzt sehe, freilich unmöglich. Der zeitliche Abstand ist aber unleugbar vorhanden; es fragt sich nur, wie gross er ist.

Schmidt nimmt für die zweite Sitzung den 12. Mai 1157 an, „auf welcher der neugewählte Patriarch von Antiochien, oben genannter Soterichos, der früher gleichfalls zur Residenzgeistlichkeit gehört hatte, aus dem Klerus ausgestossen werden sollte" (S. 7). Für diesen Zeitansatz beruft er sich (a. a. O. Anm. 3) auf Kap-Herr's „Abendländische Politik Kaiser Manuel's mit besonderer Rücksicht auf Deutschland" (Strassburg 1881), S. 139, während ich für die zweite Synode das Jahr 1158 bewiesen zu haben glaube. Schmidt hält dies (S. 8, Anm. 2) für falsch und behauptet, dass ich dadurch, „wie Vasiljewskij, a. a. O. S. 71, Anm. 1, nachweist, nur Verwirrung in die Chronologie gebracht". Ich glaube diesen Vorwurf nicht verdient zu haben, kann aber auf eine so kurze, ohne Beweis gegebene Behauptung hin meine wohl-

---

[1]) Von diesem Michael, dem berühmten Rhetor, sind übrigens in den „Fontes rerum Byzantinarum" Tom. I. fasc. 1 (Petropoli 1892) durch W. Regel drei Reden nach dem Cod. Escorial. II. Y. 10 (saec. XIV) veröffentlicht worden (S. 131—182), von denen die eine (X.) vom Herausgeber (Praef. p. XVII—XX) ins Jahr 1150, die zweite (VIII.) ins Jahr 1153, die dritte (IX.) ins Jahr 1155 gesetzt wird. Vgl. meine Anzeige dieser Ausgabe in der Byz. Zeitschr. IV, S. 158 bis 160.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 34 u. 35, Anm. 1 u. 2. Die Überschrift lautet: *Ἀπὸ τῆς πρώτης συνεισφορᾶς τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, κυρίου Καλοῦ τοῦ Ἀχριδηνοῦ, πρὸς τὸν Ἰταλίας ἀρχιεπίσκοπον.*

erwogene und durch Gründe gestützte Beweisführung, der auch Forscher wie Böhringer (Theol. Jahresber. VII, S. 152), Krumbacher[1]), F. Hirsch (Jahresber. d. Geschichtswiss. X, Abt. II, 188) und Bonwetsch („Nikolaus von Methone“ i. d. RE.[3] XIV, S. 83, Z. 9) zugestimmt haben, nicht für widerlegt erachten, um so weniger, als ich von Vasiljewskij, wie mir Schmidt brieflich mitteilte, a. a. O. „anmerkungsweise beinahe pöbelhaft angegriffen worden“ bin. Letzterer Umstand spricht nicht gerade für die Stärke der Gründe Vasiljewskij's. Andere Quellen wie ich hat dieser zur zeitlichen Entscheidung der Synoden-Frage ja doch auch nicht gehabt. Ich verweise einfach auf meine besonders in der Byz. Zeitschr. V, S. 55—59, auch schon IV, S. 160 gegebenen Ausführungen, die bisher noch nicht widerlegt worden sind, im Gegenteil die Zustimmung der eben genannten Gelehrten gefunden haben.

Wie massvoll Basileios von Thessalonich auf der Synode betreffs Soterichos' verfahren, braucht nicht noch einmal gesagt zu werden. Zu dem durch die Annahme des Jahres 1157 als desjenigen der über Soterichos befindenden Synode begangenen Fehler fügt Schmidt aber noch einen zweiten, indem er (S. 8) fortfährt: „Ins folgende Jahr fällt die von Vasiljewskij zum ersten Mal edirte Grabrede des Basilius auf die Kaiserin Irene.“ Anerkennend sei hier hervorgehoben, dass gelegentlich der Erörterung des Inhaltes und der Bedeutung dieser Rede Schmidt

---

[1]) Bei Gelegenheit der Einsendung meiner Arbeit „Zu Michael Glykas“ (BZ. V, 1896, S. 54–62), die Bezug nahm auf eine von Krumbacher in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und der histor. Classe der kgl. bayer. Akad. d. Wiss. v. Jahre 1894, S. 391 bis 460, vorgelegte Veröffentlichung über Michael Glykas, schrieb mir derselbe (30. VI. 1895) gerade betreffs der von mir a. a. O. abermals erörterten Synodalfrage: „Sie haben wohl Recht; mir selbst waren bei Benützung von A. Mai wiederholt Zweifel bezüglich der Einheit der Synode (mit so verschiedenen Teilnehmern!) gekommen, aber der Classensecretär drängte zum Drucke, da der Band 1894 heraus sollte, und so liess ich die Bedenken links liegen.“

(S. 8 u. 9) durch Mitteilung der Schilderung Vasiljewskij's in Übersetzung aus dem Russischen stofflich über dasjenige hinausgeht, was uns durch Kurtz's Berichterstattung über Vasiljewskij's Arbeit in der Byz. Zeitschr. IV, S. 173/174 vermittelt worden ist. Das Jahr 1158 aber ist für jene Rede nicht zutreffend. Das hätte Schmidt aus H. v. Kap-Herr's „Regesten zur Geschichte Manuel's" (a. a. O. S. 132—147), S. 141, aber auch aus Kurtz's Bericht (a. a. O. S. 174) entnehmen können, da diesem zufolge Vasiljewskij in seiner Arbeit die Grabrede des Basileios S. 101 ins Jahr 1160 verlegt, S. 72 aber auf das Jahr 1158 bezieht. Schmidt hat sich an den letzteren Ansatz gehalten, augenscheinlich aber irrtümlich, denn der Tod der Kaiserin Eirene erfolgte, wie aus Kinnamos (V, 1 S. 202) und Niketas (III, 5 S. 151) hervorgeht, im Jahre 1160 [1]). In dieses Jahr gehört demnach auch Basileios' Rede. Damit erledigt sich denn auch die Bemerkung (S. 15), Basileios habe „schon im Jahre 1158, gelegentlich seiner Grabrede auf die Kaiserin Irene" über sein hohes Alter und seine durch die Zeit trocken gewordenen Lippen geklagt. Die Klage begreift sich im Jahre 1160 entschieden noch weit besser. Zwei Jahre sind bei herannahendem Alter in der angeführten Beziehung oft von entscheidender Bedeutung. Der Tod ereilte ihn, den etwa Siebzigjährigen, im Jahre 1169.

In Schmidt's Darstellung tritt zweitens — und das ist ein anerkennenswerter Vorzug — die kirchenpolitische Thätigkeit und Bedeutung des Basileios ganz besonders deutlich hervor. Er war es, der, als Papst Hadrian IV. (1154—1159) sich durch seine Vermittelung an Kaiser Manuel betreffs der Vereinigung der getrennten Kirchen wandte, das Antwortschreiben an den Papst verfasste, das wir samt dem voraufgegangenen Briefe Had-

---

[1]) Für diese zeitliche Bestimmung entscheidet sich auch K. Horna in seiner Arbeit über „Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses", Byz. Zeitschr. XIII, S. 315.

rian's noch besitzen. Schmidt weist mit Recht darauf hin, wie, nach der im Mai 1155 erfolgten Rückkehr des Bischofs Anselm von Havelberg und Alexander Gravina's aus Byzanz, Anselm bei Gelegenheit des Römerzuges Kaiser Friedrich's I. dem Papste Bericht über seine Sendung nach Byzanz und seine Disputation mit dem Erzbischof Basileios in Thessalonich erstattete und hierbei seines Gegners und dessen massgebenden Einflusses am Hofe Kaiser Manuel's erwähnen musste, was sich unverkennbar aus Basileios' in die letzten Monate des Jahres 1155 gehörigem Schreiben ergiebt. Basileios sieht hier den Grund des päpstlichen Wohlwollens in den günstigen Mitteilungen über ihn von Seiten der Lateiner, mit denen er unlängst bei ihrer Anwesenheit in Thessalonich disputirt[1]). Die richtige Verbindung dieser Thatsachen mit der Person Anselm's von Havelberg, wie sie Schmidt herstellt, hat uns thatsächlich einen Schritt weiter geführt, als ich selbst auf Grund des bisher Vorliegenden in meiner Arbeit über „Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz" (Ztschr. f. Kirchengesch. XXI, S. 160—185), S. 184/185, zu gehen vermochte. Insbesondere wirft der Text der Disputation des Basileios mit Anselm über die Lehrverschiedenheiten der griechischen und römischen Kirche, den uns Schmidt zum ersten Male auf Grund der genannten Münchener Hss. vorlegt (S. 34—51), ein helles Licht auf die beiden ausgezeichneten daran beteiligten Männer. Soweit dies Anselm angeht, bringen die Disputationen uns wertvolle Bestätigungen zu dem, was wir sonst schon über Anselm's Art und Weise wissen; für Basileios dagegen ist der Zuwachs der zur Kennzeichnung seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit und seiner Gelehrsamkeit aus dem Text der Dialoge sich ergebenden Beobachtungen ein erheblicher, worauf auch Schmidt (S. 22 u. 23) mit Recht aufmerksam macht.

---

[1]) Migne, Patr. Gr. CXIX, 933: . . . *εἰ καὶ ἡ σὴ ἁγιότης μέγιστά τινα περὶ ἡμῶν ὑπενόησεν, ἐκ τῆς τινων ἀγάπης τῶν ἐνταῦθα ἐπιδεδημηκότων ὡμιληκότων, πάντως παραπεισθεῖσα.*

Schon die sorgfältige Inhaltsangabe der Dialoge, welche Schmidt (S. 16—23) bringt, erweckt für dieselben ein sehr günstiges Vorurteil. In einem der Überlieferung der Dialoge gewidmeten Abschnitte (S. 23—33) giebt Schmidt Auskunft über die bis jetzt bekannten Hss., zeigt mit guten Gründen, unter Ausschaltung der von Einigen für einen Teil des Überlieferten in Anspruch genommenen Persönlichkeit Heinrich's von Benevent, die Echtheit der Dialoge und erweist in erster Linie aus der in der Schrift selbst sich findenden Rückbeziehung des Lateiners auf eine von ihm in „einem Buche" niedergelegte Unterredung mit dem „Bischofe von Nikomedien" jenen als Anselm von Havelberg. Die auch von mir aus Demetrakopulos[1]) angezogene Stelle ist, wie ich schon a. a. O. S. 184 aussprach, lehrreich wegen der Bezugnahme Anselm's auf seine vor wenigen Jahren in Havelberg abgefasste — und dort in dem auf flachem Bergesrücken, der weit der Havel Niederung überschaut, so schön gelegenen Convent auch sicherlich von seinen Prämonstratensermönchen zuerst durch Abschriften vervielfältigte —, auf die Streitgespräche mit Niketas von Nikomedien vom Jahre 1136 bezügliche Schrift. Durch sinnige Feinheit der Beobachtung empfiehlt sich ferner in Schmidt's Erörterung der Frage nach der Persönlichkeit des Lateiners der an die Erläuterung des Textes[2]) geknüpfte Nachweis, dass der lateinische Gegner des Basileios kein Italiener, nicht Heinrich von Benevent, sondern ein Deutscher, kein anderer als eben Anselm von Havelberg war (S. 30 bis 32). Und der glücklichen Beobachtung Schmidt's,

---

[1]) In seiner *Ἱστορία τοῦ σχίσματος* (Leipzig 1867), S. 32. Die Worte stehen in Schmidt's Textausgabe S. 50: *Ἐγὼ δὲ καὶ τὸ περισσότερον εἰς πληροφορίαν προστίθημι, ὡς ἐξ ὅτου τῷ μακαρίῳ Νικομηδείας συνέτυχον, καὶ πόνημα συντέταχα ἴδιον τὰ ὑμέτερα περιθάλπων ἐξ εἰλικρινείας καὶ ἀπὸ χρήσεων ἁγίων ἀνδρῶν.*

[2]) Die Frage des Lateiners S. 49: *Πυνθάνομαι, κατὰ ποῖον λόγον ἔλαιον ἀλείφονται οἱ παρ' ὑμῶν βαπτιζόμενοι· καὶ πόθεν αὐτὸ παρελάβετε;*

der auf Basileios' im ersten Dialog sich findenden Hinweis auf die Vorlesung des Tagesevangeliums, als des vom zweiten Samstag des Kirchenjahres, besonders geachtet hat, verdanken wir endlich auch die genaue Ermittelung des Tages der Disputation (S. 32/33). Es war der 9. April 1155; am 10. April wurde das Gespräch beendet. „Dieses Datum", sagt Schmidt zum Schluss seiner gehaltreichen Prolegomena (S. 33), „passt auch sehr gut in das Itinerar Anselm's von Havelberg, den wir am 5. Mai desselben Jahres [eine Thatsache, auf die wir in Dombrowski's sonst so sorgfältiger Schrift über ‚Anselm von Havelberg' (Königsberg 1880) einen Hinweis vergeblich suchen] in Modena antreffen, wohin er in der Zeit von Mitte April bis 5. Mai ohne grosse Anstrengung gelangen konnte."

Anzeigen.

Julius Grill, Der Primat des Petrus. Eine Untersuchung. Tübingen 1904. III und 79 S. gr. 8°.

Julius Grill, Professor der evangelischen Theologie in Tübingen, hat den ersten Teil seiner „Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums" (1903), von welchem ich in dieser Zeitschrift (1904, I, S. 46. 47) vorläufige Kenntnis nahm, „Carl Weizsäcker, dem Theologen, dem Lehrer, zum Gedächtnis" gewidmet. Ehe nun der zweite Teil dieser die hauptsächlich von mir verfochtene Beziehung des Johannes-Evangeliums auf den Gnosticismus anerkennenden Untersuchungen vorliegt und ein vollständiges Urteil möglich macht, ist von diesem Mitgliede der evangelisch-theologischen Facultät Tübingen, welche eine katholisch-theologische Facultät mit dem allgemein geachteten F. X. Funk zur Seite hat, eine Untersuchung über den Primat des Petrus erschienen, deren Ergebnis der von des römischen Bischofs Victor (etwa 189 bis 198) Primatsidee handelnde Schluss so ausdrückt: „Das stolze Wort aber, das den Primat des römischen pontifex seit Victor's Zeit beglaubigen soll: ‚Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et tibi dabo claves regni

caelorum' steht mit Recht in Riesenlettern unter der Kuppel der ersten Kirche der römischen katholischen Christenheit: denn es ist — ihr Eigentum."

Dieses Wort steht aber doch schon in dem Matthäus-Evg. XVI, 17—19. Nach der Frage, für wen die Menschen den Sohn des Menschen halten, richtet Jesus an die Jünger die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" Petrus antwortet: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Da antwortet ihm Jesus: „Selig bist du, Simon Barjona" (Bar Jochanan nach dem Hebräer-Evg.; vgl. Joh. I, 42; XXI, 15—17). „denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater, welcher ist in den Himmeln. Auch ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich bauen meine Gemeinde, und die Thore der Unterwelt werden sie nicht bewältigen. Ich werde dir geben die Schlüssel des Reiches der Himmel, und was du gebunden (verboten) haben wirst auf der Erde, wird gebunden (verboten) sein in den Himmeln, und was du gelöst (erlaubt) haben wirst auf der Erde, wird gelöst (erlaubt) sein in den Himmeln." Das Mt.-Evg. liegt freilich, wie Grill wiederholt anerkennt, nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vor. Hier steht Mt. allein da. Die Seligpreisung des Petrus lässt Mc. weg vor der scharfen Rüge VIII, 33. Beides fehlt bei Luc. IX, 21 f. So kommt denn Grill (S. 62 f. 69 f.) zu dem Ergebnisse, dass das „befremdliche" Herrenwort eine römische Zuthat zu dem Mt.-Evg. „nicht weit von 190" oder vor dem Amtsantritte Victor's sei.

Befremdet wird Grill schon durch die Namensauszeichnung des Petrus, deren Herkunft von Jesu selbst er (S. 18 bis 48) durch äussere Zeugnisse und innere Gründe als unmöglich darzuthun versucht. Allein wie erklärt er denn selbst (S. 37 f.) die Entstehung dieses Ehrennamens? Daraus, dass Petrus, der eigentliche Gründer und eine der drei Säulen der Urgemeinde in Jerusalem, der Erste war, welchem der Auferstandene erschien, wobei Paulus (1. Kor. XV, 5 ὤφθη Κηφᾷ), doch schon den Kephas-Namen gebraucht, nur Luc. XXIV, 74 (ὤφθη Σίμωνι) noch den alten Namen bietet. Nur Paulus und der paulinische Evangelist bezeugen es, dass die erste Erscheinung des Auferstandenen dem Kephas beschieden war. Der auch von Grill bevorzugte Marcus III, 16 sagt ausdrücklich, dass Jesus selbst dem erstberufenen Simon den Kephas-Namen gab, und eine passendere Veranlassung zu solcher Benennung als das erste Christus-Bekenntnis, wie das Mt.-Evg. berichtet, ist nicht denkbar, zumal da alle

Evangelien die Verleugnung des noch lebenden Herrn bieten, welche den Felsenmann nicht bewährt, wie auch später das Verhalten in Antiochien (Gal. II, 11 f.). Den Kephas-Namen bestätigt doch Paulus Gal. I, 18 schon nach drei Jahren seiner Bekehrung.

Grill versucht (S. 1—17) den Nachweis, dass der Gesamtausspruch Christi Mt. XVI, 17—19 gar nicht von ihm herrühren könne. Die vorliegende Gestalt des Mt.-Evg. unterscheidet er wohl von seiner ursprünglichen. Aber nicht einmal das längst nachgewiesene Missverhältnis von Mt. XIV, 33 (wo die Jünger in dem Fahrzeuge Jesu nach seinem Seewandeln huldigen mit den Worten: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ) mit der Seligpreisung des Simon wegen seiner nicht von Fleisch und Blut, sondern von dem Vater in dem Himmel geoffenbarten Erkenntnis, dass der Sohn des Menschen der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes ist, belehrt ihn, dass in diesem Evangelium vor allem die semitische Grundschrift des Mt. und deren griechische Übersetzung und Bearbeitung durch den Matthäisten zu unterscheiden ist. Dieser lässt die Gottessohnschaft Jesu schon seit der Geburt aus der Jungfrau wiederholt durchleuchten und von den Jüngern in seinem Seewandeln ausdrücklich anerkannt werden, wogegen die Grundschrift dem Simon Barjochanan die volle Ehre des ersten Bekenntnisses seiner Gottessohnschaft wahrt Grill ist wahrlich nicht auf dem rechten Wege, wenn er (S. 3) dieses Bekenntnis auf „einen Messias höherer Ordnung", auf eine gesteigerte Christologie bezieht, wenn er (S. 7) Jesum als „den Messias im gewöhnlichen Sinne" in dem Mt.-Evg. nicht blos schon von den engeren Jüngern (XIV, 33), sondern gar schon von ferner Stehenden erkannt sein lässt (IX, 27; XII, 23 Sohn David's). Es ist auch keine glückliche Erneuerung Tübingischer Tendenzkritik, wenn Grill (S. 6 f.) die Ablehnung menschlicher Belehrung von dem ersten Bekenner „nur aus einem Seitenblick des Evangelisten auf die Christophanie bei Paulus" begreifen kann: „Mit der Offenbarung des Vaters Jesu in Petrus soll jener Auszeichnung des Paulus eine noch höher einzuschätzende beim Urapostel gegenübergestellt werden." Die Schlüssel des Himmelreiches, welche Jesus dem Petrus keineswegs übergiebt, sondern nur in Aussicht stellt (δώσω), scheinen nun nicht hinauszuführen über die Zeit der ἐκκλησία, weil die Macht, zu binden und zu lösen, während dieser Zeit Mt. XVIII, 17. 18 auch den anderen Aposteln verliehen wird. Mit den Katholiken findet Grill (S. 11 f.) ein oberstes Amt in der christlichen Kirche

„nach aller Wahrscheinlichkeit nicht vorgestellt als ein bis an der Welt Ende von Petrus selbst zu verwaltendes“, also nicht vereinbar mit der Nähe der Wiederkunft Christi. Sollte aber die Nähe der Wiederkunft Christi und des Himmelreiches nicht vielmehr auf die Zeit der Palingenesie Mt. XIX, 28 führen, in welcher die schon vorher mit der Macht, zu binden und zu lösen, ausgestatteten Apostel sitzen werden auf 12 Thronen und richten die 12 Stämme Israels? Nicht bis zu der Welt Ende, sondern erst in der Zukunft der Vollendung werden dem Petrus als Auszeichnung vor den anderen Aposteln die Schlüssel des Himmelreiches in Aussicht gestellt. Teilt er schon in der ἐκκλησία die Macht, auf der Erde zu binden und zu lösen, mit den anderen Aposteln, so soll er als deren Erster auf der (verklärten) Erde schon gar der Haushalter des Himmelreiches werden, damit dann Gottes Wille geschehe, wie im Himmel auch auf Erden (Mt. VI, 10).

Simon (Petrus) hat den Sohn des Menschen, welchen die Menschen teils für den Täufer Johannes, teils für Elias, teils für Jeremias, teils für irgend einen der Propheten hielten, bekannt als den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes. An „einen Messias höherer Ordnung“ hat er ebenso wenig gedacht wie Mt. XXVI, 63 der Hochpriester, welcher Jesum bei dem lebendigen Gotte beschwört, zu sagen, ob er sei der Christus, der Sohn Gottes. Darauf preist Jesus den Simon Bar Jo(cha)na(n) selig wegen der ihm nicht von Fleisch und Blut (am allerwenigsten von der Jüngerschaft Mt. XIV, 33), sondern von seinem (Jesu) Vater in den Himmeln gewordenen Offenbarung. Ferner erklärt Jesus seinen ersten Christus-Bekenner für Petrus (Kephas), für den Felsen, auf welchem er seine von den castris inferni nicht zu überwindende Kirche (die ecclesia militans) erbauen wird. Das sollte für Simon Bar Jo(cha)na(n) erst lange nach dessen Verleugnung, welche auf die Christenheit den nachhaltigsten Eindruck gemacht hat, erdichtet worden sein? Endlich verheisst Jesus dem Felsenmanne der Kirche die Schlüssel des Himmelreiches, welches doch auch für die Begründung der Kirche durch die Apostel noch zukünftig ist bis zur herrlichen Wiederkunft des Menschensohnes (Mt. X, 7. 23; XVI, 28). Was Jesus dem Schlüsselmanne oder Hausverwalter der vollendeten Zukunft schon gegenwärtig giebt, ist nur die Macht, auf der Erde mit himmlischer Gültigkeit zu verbieten und zu erlauben. Aber diese schon in die irdische Kirche gehörende Macht erhält der erste Christus-Bekenner nicht als Monopol,

sondern nur als der Erste von den an der Spitze der Kirche stehenden Aposteln (Mt. XVIII, 17. 18), als primus inter pares (apostolos et fideles vel ecclesiae coetum). Weiter reicht der Primatus Petri als oberstes Kirchenamt nicht. Die Schlüsselgewalt des Hausverwalters gehört erst der zukünftigen Vollendung des Himmelreiches an und ist wohl als ein besonderer Vorrang, aber nur nach Art des Sitzens der Zwölf auf 12 Thronen als Richter der 12 Stämme Israels Mt. XIX, 28 zu denken. Auch das Reich des Christus bedarf ja eines Hausverwalters.

Zeugt der judenchristliche Jacobus frater domini, dem Petrus als „dem Bischofe der Kirche" untergeordnet erscheint, etwa gegen den Primat des Petrus in dem Mt.-Evg.? Ich glaube nicht. Dieser Jacobus steht wohl als vicarius domini über den Aposteln, aber holt als Vicar erst die Einwilligung der die Kirche vertretenden Presbyter ein (Iacobi contestatio).

Auch wer nicht zustimmt, wird bis hierher gern mit Grill verhandeln. Aber schnell kann man fertig werden mit seinem 3. Teile über die Rangerhöhung des Petrus (S. 48—79). Die christologische Voraussetzung der Überlieferung soll das letzte Stadium der Fortbildung der Verklärungsgeschichte sein. Das Alter der Tradition und ihrer evangelischen Bezeugung, welche römischen Ursprunges sein soll, wird gar bis an das letzte Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts herabgerückt. Da wird der Geschichte geradezu Gewalt angethan. Mt. XVI, 17 bezeugt doch schon das Hebräer-Evg. p. 18, 35, von welchem Grill (S. 78, Anm. 4) nichts wissen will, desgleichen Justinus M. Dial. c. 100, welchen Grill (S. 22) kurz abfertigt, Mt. XVI, 14—19 Pseudo-Clemens, dessen Ausweisung aus dem 2. Jahrhundert durch Waitz und Harnack schon an dem Zeugnisse des Origenes scheitert.

A. H.

Louis Bréhier, La querelle des images (VIII[e] au IX[e] siècles). — Science et Religion. Études pour le temps présent. 308. Paris 1904. 64 S. 8°.

Jede neue Schrift über den während des Verlaufs seiner zeitlich getrennten Abschnitte in dem widerspruchsvollen Wechsel der Beweggründe und der Folgeerscheinungen noch immer nicht genügend erforschten Bilderstreit muss mit Freuden begrüsst werden. Von der vorliegenden des vom Orientalistencongress in Hamburg Sept. 1902 (vgl. Verhandlungen des XIII. Or.-C. in Hamburg, Leiden 1904, S. 364—366 und Byz. Ztschr. XII, S. 1—39) als wohlunterrichteten, besonders

auch mit der Entwickelung der Kunst des Mittelalters genau vertrauten Byzantinisten bekannten Professors an der Universität zu Clermont-Ferrand Louis Bréhier gilt dies ganz im Besonderen. Denn abgesehen von dem hohen Vorzug anmutiger, formvollendeter Darstellung bringt Bréhier in seiner auf Grund umfangreicher Quellenstudien und mit Berücksichtigung der meisten neueren in Betracht kommenden Darstellungen verfassten Schrift gerade dasjenige in umsichtiger, die jüngsten Forschungen ausgiebig verwertender Weise zur Geltung, was man bei den früheren Forschern in dieser Art bisher kaum fand, nämlich den künstlerischen und kunstgeschichtlichen Gesichtspunkt. Während Bréhier in seiner Bibliographie S. 64 Schenk's in der BZ. V, 1896 (S. 257 bis 301) erschienene Arbeit über „Kaiser Leon's III. Walten im Innern" als eine „étude intéressante sur les reformes administratives de Léon III" bezeichnet, mit der gewichtigen, aber zutreffenden Einschränkung: „mais l'auteur ne voit dans la querelle des images qu'une question politique," und an Schwarzlose's „Bilderstreit" — einem Werke, dem ich ZfwTh. XLVII, S. 260, Anm. 2 wegen geistvoller Durchdringung des eigenartigen Stoffes, sicherer Erfassung und Klarstellung der in jenem Kampfe wirksamen religiösen wie philosophischen Grundgedanken und lebendiger Darstellung vor manchem anderen einen Vorzug glaubte zusprechen zu dürfen — tadelnd hervorhebt, dass „il fait plus de place à la polémique religieuse qu'aux faits historiques", mit dem besonderen, in dieser Allgemeinheit ganz gewiss nicht zutreffenden (vgl. Schwarzlose's 1. Capitel: „Entstehung und Geschichte der Bilder und ihrer Verehrung in der christlichen Kirche bis zum Beginne des Bilderstreits", S. 1—35) Vermerk: „le côté artistique y est entièrement négligé": so hat er mit der letzteren Bemerkung den Punkt berührt, dem man allerdings, so, wie die Sache jetzt liegt, in noch weit grösserem Umfange als früher wird Rechnung tragen müssen. Und damit hat Bréhier einen erfreulichen Anfang gemacht. Wir sind durch neuere Forschungen, die Bréhier sehr geschickt heranzieht, über Ursprung und Verlauf der Entwickelung der christlichen Kunst in den ersten Jahrhunderten erheblich besser unterrichtet als vor 15 Jahren. Hiervon giebt des Verfassers 1. Capitel: „Le culte des images et les origines du mouvement iconoclaste" (S. 1—13) eine lebendige Anschauung, und zwar nach zwei Seiten. Er schildert einmal, auf eine Fülle kunstgeschichtlich wichtiger, bisher noch niemals in diesen Zusammenhang gestellter Thatsachen ge-

stützt, „l'art religieux et le culte des images au début du VIIIe siècle" (S. 4—8) und sodann — was erst die ganze Bewegung zu besserem Verständnis bringt — auf Grund der Forschungen Gayet's (über koptische und arabische Kunst) und anderer, deren Kenntnis u. a. die Byz. Zeitschr. ausgezeichnet vermittelt, „les adversaires de l'art religieux" (S. 8—13). Und diese aus einem reichen Schatze künstlerischer und antiquarischer Beobachtungen geschöpften Erwägungen eröffnen bei Bréhier nicht blos, wie dies auch bei Schwarzlose, dem damaligen Stande der Forschung entsprechend, in ganz lehrreicher, wenn auch mehr allgemein gehaltener Weise der Fall ist, die Schilderung des grossen Kampfes, von Bréhier mit Recht „un des événements importants de l'histoire universelle" genannt, von dem man behaupten kann, „que du mélange des luttes dogmatiques, artistiques, politiques dont elle fut l'occasion, sortit l'organisation définitive de l'Europe chrétienne au Moyen Age": nein, sie kehren im Verlauf der Darstellung jedesmal da, wo es sich um die Folgen des Kampfes handelt, auf die noch vorhandenen Erzeugnisse der Kunst angewandt, besonders eindrucksvoll wieder. Ich verweise auf den Abschnitt des 5. Capitels (Le parti iconoclaste; ses éléments; ses doctrines; sa tentative de réforme artistique, S. 38—50), der überschrieben ist: „L'art des iconoclastes" (S. 45—50), und auf das 6. Capitel: „Le parti des images. Ses doctrines theologiques [diese nach Schwarzlose, wie der Verf. S. 52, Anm. 2 angiebt] et artistiques", letztere, in einem besonderen Abschnitt (La doctrine des images et l'art religieux S. 54—57) behandelt, wieder besonders lehrreich. Nicht minder wichtig, weil des Verfassers über die kulturgeschichtliche Bedeutung des ganzen Kampfes aufgestellten, zuvor mitgeteilten Satz beweisend, ist endlich das 7. Capitel: „L'Occident et la querelle des images" (S. 57—62) mit seinen wertvollen, an der Hand von Leitschuh's bedeutender „Geschichte der karolingischen Malerei" (Berlin 1894) gegebenen kunstgeschichtlichen Ausführungen. Ich habe diese Capitel um deswillen hier ausser dem Zusammenhange hervorgehoben, weil in ihnen das wertvolle Neue liegt, wodurch Bréhier's Arbeit über den Bilderstreit sich von den früheren Darstellungen unterscheidet. Es bedarf daher nur der ergänzenden Bemerkung, dass in den vorhergehenden Abschnitten der äussere Verlauf des Streites geschildert wird, und zwar „La Réforme iconoclaste 726—780" (2. Capitel, S. 13—23), „La première restauration des images" (3. Capitel, S. 23—30) und „Le deuxième

renversement et le rétablissement des images 813—842" (4. Capitel, S. 30—38): alles dies in der bisher zumeist schon bekannten Weise. Und damit komme ich auf die Frage der von Bréhier benutzten Quellen, über die er in einer am Schlusse zusammengestellten Bibliographie Rechenschaft giebt. Ich sehe natürlich ab von der Aufzählung der jedem Kenner jener Zeiten bekannten und hier von Bréhier verzeichneten Schriften, die er je nach Bedürfnis herangezogen. Ich möchte nur wenige Bemerkungen hieran knüpfen, die der Sache vielleicht förderlich sind. Neu war mir, um damit zu beginnen, die Mitteilung (S. 62), dass Serruys kürzlich in einer Athos-Hs. ein Werk des Patriarchen Nikephoros wiedergefunden hat, in welchem die — bisher für verloren gehaltenen, weil von den Gegnern vernichteten — Acten der bilderfeindlichen Synode von 815 wenigstens in Bruchstücken erhalten sind. Bericht darüber erstattete Serruys der Acad. des Inscript. et B.-L. in der Sitzung vom 24. Mai 1903. „L'impression qui s'en dégage", sagt Bréhier S. 33, Anm. 3 im Anschluss an jenen, „est celle d'une circonspection voulue et d'une modération qui fait contraste avec les violences de 753." Vermisst habe ich dagegen (S. 24 ff.) die Anführung bezw. Verwertung von Heikel's Erstlingsausgabe der Vita Tarasii von Ignatios (Helsingfors 1889). Vorgelegen freilich hat Bréhier diese Vita sicherlich in dem von ihm benutzten Bande C der Migne'schen Patrol. Gr. Sie steht hier aber nur in der Act. SS. Febr. III, 572—590 enthaltenen lateinischen Übersetzung des Gentianus Hervetus, die, wie nicht anders zu erwarten (vgl. meine Ges. patrist. Untersuchungen S. 234/235), eine Reihe schlimmer Verkehrtheiten enthält (s. Heikel's Praef. p. V). Ausser den als Principales études S. 64 aufgeführten französischen Werken von Lombard (Constantin V, empereur des Romains 740—775, Paris 1902), Marin (Les moines de Constantinople . . . Paris 1897, daraus Buch IV: Les moines et les empereurs iconoclastes) und Tougard (La persécution iconoclaste, d'après la correspondance de saint Théodore le Studite, Paris 1897) hätte die mit dem letztgenannten Werke sich offenbar berührende Schrift von Carl Thomas: „Theodor von Studion und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte" (Osnabrück 1892, 139 S.) erwähnt und herangezogen sein sollen. Dieser hat in seinem sorgfältigen und auf gewissenhaften Quellenforschungen beruhenden Werke, dessen Bedeutung ich in dieser Zeitschr. (XXXVI, S. 157—160) sowohl wie in der ThLztg. (XVIII,

1893, Nr. 3, Sp. 79—81) zu würdigen gesucht habe, Theodoros von Studion in den Mittelpunkt gestellt und die Persönlichkeit dieses zielbewussten, trotz unverkennbarer Fehler ohne Frage bedeutendsten Mannes seiner Zeit in seinem Ringen und Streben für die unbeschränkte Freiheit der Kirche von jeglicher kaiserlichen Bevormundung und Vergewaltigung ergreifend geschildert. Den Wert der eigenen Schriften des grossen Studitenabts, besonders seine Briefe, hat Bréhier wohl zn schätzen gewusst. „Il faut joindre“, sagt er S. 63 nach Aufzählung der dogmatischen Werke des Damasceners Johannes, des Patriarchen Nikephoros und des Theodoros von Studion, „à ces travaux des correspondances, recueils de lettres des patriarches, papes, empereurs, théologiens. La plus importante est celle de Théodore de Stoudion (Patr. Gr. XCIX)“. Wenn er aber hieran den Relativsatz schliesst: „dont une partie seulement est éditée“, so bezeugt er damit zugleich, dass mindestens sein Landsmann Tougard in dieser Frage der gleichen Meinung wie er ist. Sie beide befinden sich aber, wie auch schon Thomas vor ihnen, in einem Irrtum. Alle drei kennen und benutzen nur die zwei im ganzen 278 Briefe umfassenden Bücher, welche bei Migne, Patr. Graec. XCIX, 903—1116 abgedruckt sind, ohne zu wissen, dass die bei Migne noch fehlenden drei Bücher — mit den zwei dort sich findenden zusammen nach Fabricius (Bibl. Gr. ed. Harles X, 439 ff.) noch vollständig in einer Pariser Hs. vorhanden — thatsächlich bald nachher aus Mai's Nachlass im VIII. Bande der Nova Bibliotheca veröffentlicht worden sind. Dass Bréhier den Tod des Damasceners vor 754 ansetzt (S. 63 u. S. 51), wie es auch Schenk's Meinung ist, der (a. a. O. S. 276) die erste Rede gegen die Bilderfeinde ins Jahr 726 (vgl. auch Bréhier S. 17) verlegt, billige ich; doch verweise ich auf Diekamp's Anzeige von Dyobuniotes *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός* (Athen 1903) in der BZ. XIII, S. 162—166 und meine in dieser Zeitschr. XLVII, S. 267/268 dazu geäusserten Bedenken. Zu Bréhier's Ansatz des Todes Theophanes' des Bekenners im Jahre 817, wie allgemein angenommen wird, bemerke ich, dass Tryphon E. Euangelides in seiner Schrift *Ἡ μονὴ τῆς Σιγριανῆς ἢ τοῦ μεγάλου ἀγροῦ, μελέτη ἱστορικοτοπογραφική, ἐν ᾗ καὶ περὶ τοῦ ἱδρυτοῦ καὶ ἡγουμένου αὐτῆς Θεοφάνους τοῦ Χρονογράφου. Ἐν Ἀθήναις* 1895, S. 7, Theophanes' infolge seines festen Beharrens in der Bilderfrage von dem erzürnten Kaiser Leon V. dem Ar-

menier verfügte Einkerkerung in eine dunkle Behausung in das Jahr 816 setzt. „Hier“, sagt er, „lebte Theophanes zwei ganze Jahre im Elend; danach wurde er als halsstarrig nach der Insel Samothrake verbannt (17. Febr. 818), wo er nach 23 Tagen (12. März 818) starb.“ Euangelides macht a. a. O. Anm. 1 noch darauf aufmerksam, dass Papadopulos Kerameus in seiner Abhandlung *Σχεδίασμα περὶ τῶν λειτουργικῶν μηναίων* (*Βυζαντ. χρον.* Bd. I, Heft 2, Petersburg 1894, S. 342) entschieden irrtümlich behauptet, Theophanes sei zur Zeit des Patriarchen Methodios (842—846) und der Theodora, der Gemahlin des Kaisers Theophilos (829—842), in Konstantinopel anwesend gewesen, und weist darauf hin, dass auch W. Regel (Analecta Byzantino-Russica, S. 31/32) seine Ansicht vom Jahre 818 als Todesjahr des Theophanes zu teilen scheine. — Mögen diese meine Bemerkungen dem Verf. ein Zeugnis dafür sein, mit welch eingehendem Interesse ich sein, ich wiederhole es, glänzend geschriebenes Werk gelesen habe, das hiermit den Lesern dieser Zeitschrift empfohlen sein möge.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Joseph Schnitzer, Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola's. III. Bartolomeo Cerretani. München 1904. LX u. 110 S. 8°.

Es ist eine Freude, zu sehen, wie Schnitzer's „Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola's“ so schnellen und höchst beachtenswerten Fortgang nehmen. Mit diesem Bande löst der Forscher ein im 1. Bändchen seiner Forschungen gegebenes Versprechen ein. Er legt uns zwei Geschichtswerke eines Mannes vor, der, selbst zwar persönlich nicht hervorragend noch von ausschlaggebender Bedeutung in seiner Vaterstadt Florenz, doch um der von ihm mit offenem Sinn und ehrlichem Wahrheitsstreben erfassten und berichteten zeitgeschichtlich wichtigen Ereignisse willen, deren Augen- und Ohrenzeuge er war, vor allem wegen seiner ausgezeichneten Berichterstattung über Savonarola, an dem er, trotzdem seine Familie der Partei der Fratesken feindlich gegenüberstand, mit schwärmerischer Begeisterung hing, der höchsten Beachtung würdig ist, Bartolomeo Cerretani († 1524). Die beiden Werke sind einmal die von Cerr. seinen beiden Söhnen Paul und Rupert gewidmete Storia Fiorentina und die an seinen Vater gerichtete Storia in dialogo della mutatione di

Firenze. Im ersteren Werke verfolgte der schlichte, wohlmeinende, mit tieferer humanistischer Bildung aber nicht erfüllte Verfasser rein pädagogische Zwecke, darum die wiederholte Betonung der Wichtigkeit der Wahrheit. „Darauf kam es ihm vor allem an: seinen Nachkommen auch dann, wenn er einstmals nicht mehr in ihrer Mitte würde weilen können, einen zuverlässigen Führer auf den Lebensweg mitzugeben, der sie namentlich in politischer und staatsmännischer Hinsicht unterweisen und leiten, mit den grossen Männern und Ereignissen der florentinischen Vergangenheit, mit den verschiedenen Staatsformen und Verfassungsänderungen, mit den mannigfachen politischen Grundsätzen und Bestrebungen, die man verfolgt, mit den Fehlern und Missgriffen, die man begangen, mit den Siegen und Niederlagen, die man erlebt, nicht zuletzt auch mit den Verdiensten der eigenen Familie, mit der Haltung ihrer Verwandten, Freunde und Feinde vertraut machen konnte" (S. XIV). Im zweiten Werke giebt er, als eine Fortsetzung des ersten, die Ereignisse, welche sich in den acht Jahren seit der Rückkehr der Medici nach Florenz abgespielt haben. An die Stelle der pädagogischen Rücksichten tritt hier die Freude am Schaffen, der geistige Zeugungsdrang, wie er selbst sich ausdrückt. Über beide Werke giebt Schnitzer mit jener peinlichen Sorgfalt und Genauigkeit, die ich wiederholt an seinen Arbeiten lobend hervorgehoben habe, in seiner Einleitung (S. VII—LX) erschöpfende Auskunft. Eingehende Mitteilungen macht er, in stetem Zusammenhange mit den Verhältnissen der durch mannigfache Parteiungen zerklüfteten und erregten Stadt, über Bartolomeo Cerretani und seine Familie, den Zweck, die Glaubwürdigkeit, Abfassungszeit und Quellen seiner Storia Fiorentina, ihre spätere Benutzung und handschriftliche Überlieferung; ebenso über Entstehungszeit, Inhalt und Überlieferung der Fortsetzung, die, abgesehen von der geläuterten Form, wegen der regen Teilnahme ihres Verfassers an dem wissenschaftlichen Leben in Deutschland, seiner überraschenden Vorliebe für die Kabbalistik und seiner glühenden Sehnsucht nach einer Reformation der Kirche — ein vorzüglich lesenswerter Abschnitt ist S. L—LVI, geknüpft an die drei Namen Reuchlin, Erasmus, Luther — einen beachtenswerten Fortschritt gegen die Storia Fiorentina zeigt. Der Text beider Werke (S. 1—82. 83—105), auf das sorgfältigste handschriftlich begründet, ist vom Herausgeber — und das verdient besondere Anerkennung — durch Anmerkungen eingehend

erläutert worden. Jeder, der über Savonarola genauer unterrichtet sein will, muss Cerretani's auf ihn bezügliche Abschnitte (S. 43—82 u. S. 95—105) lesen. Wir werden durch sie gewissermassen unmittelbar Zeugen jener sturmbewegten Zeiten, deren unlauteren Mächten der grosse Florentiner Prophet und Reformator Savonarola zum Opfer fiel.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

F. R. Lipsius, Kritik der theologischen Erkenntnis. Berlin 1904. V u. 209 S. 8°.

Der Autor dieses Buches will nach seiner eigenen Aussage die Kritik von D. Fr. Strauss, der in seiner 1840. 41 erschienenen „Glaubenslehre“ aus der gesamten bisherigen Arbeit der christlichen Dogmatik die Bilanz zu ziehen unternahm, fortsetzen, insbesondere „die Unklarheiten der heute herrschenden angeblichen Erfahrungstheologie blosslegen“ und andererseits „den subjectiven Charakter aller die Erfahrung transcendirenden“ theologischen und philosophischen „Erkenntnisversuche betonen“.

Nun wissen wir schon aus den bisherigen wissenschaftlichen Leistungen des Verfassers, namentlich aus seinen „Vorfragen der systematischen Theologie“, dass seine Begabung wie seine wissenschaftliche Ausbildung ihm das Recht giebt, an die Bearbeitung der schwierigsten Probleme heranzutreten. Wenn aber Jemand im Hinblick auf das noch jugendliche Lebensalter desselben etwa befürchtete, es habe sich hier eine junge Kraft eine Aufgabe gestellt, der sie noch nicht gewachsen sei, dem wäre nicht blos das entgegenzuhalten, dass Strauss, als er seine noch heute bedeutsame Glaubenslehre herausgab, nicht viel älter war, sondern vor allem, dass der Inhalt der vorliegenden Schrift durchaus geeignet ist, jene Befürchtung zu zerstreuen. Alle, die den Ausführungen des Verfassers unbefangen und aufmerksam folgen, mögen noch so oft gegen ihn Widerspruch zu erheben sich genötigt sehen, ganz wesentlich von seinem Standpunkt abweichen und in vielen Stücken eine völlig entgegengesetzte theologische Überzeugung vertreten, wie auch der Schreiber dieser Zeilen, — das werden sie, wenn sie sachverständig zu urteilen befähigt und gerecht zu urteilen gewillt sind, dem Autor zugestehen, dass er mit weitblickender Umsicht, mit gründlicher Sachkenntnis und mit tief eindringendem Scharfsinn sein Unternehmen durchgeführt, in seiner Kritik oft die Schwächen

und Irrtümer der von ihm bekämpften philosophischen und theologischen Richtungen bis in ihre verborgensten Quellen verfolgt und aufgedeckt hat und noch da, wo seine eigenen Behauptungen Schwächen und Irrtümer zeigen, durch die im besten Sinne des Wortes vornehme Haltung sowohl seiner Offensive als seiner Defensive, durch die straffe Zucht seines Denkens, dem es mit heissem Bemühen nur um Klarheit und Tiefgründigkeit der Erkenntnis zu thun ist, wie durch den Freimut, womit er seine Überzeugungen auch dann, wenn sie Anstoss zu erregen drohen, in der ungeschminkten Sprache der Wahrhaftigkeit zur Darstellung bringt, sich unsere warme Sympathie und herzliche Anerkennung sichert, und zwar dies auch an den Stellen seiner Schrift, wo er im Sinne des von ihm citirten Melanchthon'schen Wortes: „veritas dicetur in ecclesia, vel si fractus illabatur orbis", gegen grundlegende Voraussetzungen und wichtige Positionen seines eigenen Vaters R. A. Lipsius zu polemisiren nicht umhin kann.

Das Ergebnis des Buches ist bedauerlicher Weise insofern ein negatives, als der Verfasser auf die Frage: „Haben wir noch Religion?" mit Strauss („Alter und neuer Glaube") keine andere Antwort geben kann als: „Ja und nein, wie man das Wort nehmen will," und nur auf die „Gesetzmässigkeit des Weltlaufs", die in einem letzten „Einheitsgrunde" wurzelt, „vertraut" (S. 208).

Wenn wir aber fragen, wie unser Autor zu diesem Resultat gekommen ist, so muss zunächst auf Eins hingewiesen werden, worin er völlig Recht hat. Er hat ganz richtig erkannt, dass sein Vater sich in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt hat, indem er — besonders deutlich erkennbar in seinen „Hauptpunkten der christlichen Glaubenslehre" — den Begriff des Absoluten auf die Gottesidee übertrug und die von der Naturwissenschaft behauptete und von der Philosophie schon seit Leibniz und Spinoza vorausgesetzte unverbrüchliche Gesetzmässigkeit als eine mit unabänderlicher Notwendigkeit die ganze Welt beherrschende und in Gott selbst begründete anerkannte, hiermit aber die religiös-sittlichen Erfahrungsthatsachen, das unmittelbare Erleben des mit dem endlichen Geiste in Wechselbeziehung tretenden unendlichen Geistes und die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit denkend zu vermitteln sich zur Aufgabe machte. Diese Aufgabe vermochte selbst der eminente Scharfsinn eines so hervorragenden Theologen wie R. A. Lipsius nicht zu lösen. Die Ritschl'sche Schule aber, am entschiedensten

Herrmann, lehnte dieselbe gänzlich ab; und Fr. Lipsius ist vollständig im Rechte, wenn er an Hermann, der das Bedingte gleichzeitig als ein Unbedingtes betrachten, aber auch nicht einmal einen Versuch zur Rechtfertigung dieses „miraculum logicum“ unternehmen will, die Frage richtet, was uns denn eigentlich zu einem solchen „sacrificium intellectus“ nötige. Allein anstatt zu betonen, dass uns nichts weiter dazu nötige als die Voraussetzung einer Alles, auch das menschliche Geistesleben determinirenden absoluten Gesetzmässigkeit, und anstatt zu fragen, ob diese Voraussetzung nicht einer Correctur, wenigstens einer Einschränkung bedürftig sei, lässt er sie, als sei sie eine unumstössliche wissenschaftliche Erkenntnis, unangetastet stehen und bestreitet vielmehr die objective Realität der den religiös-sittlichen Gemütserfahrungen zu Grunde liegenden übersinnlichen Mächte. Er überschätzt die Ergebnisse der physiologischen und psychologischen Forschungen, namentlich die von W. Wundt, von dem er auch manche metaphysische Anschauungen acceptirt hat; dagegen steht er allem Mysteriösen und Wunderbaren mit festgewurzelter Skepsis gegenüber. Darin, dass dem Menschen die Vernunft geschenkt ist, „vermöge deren er . . . nicht nur zum Herrn der Erde geworden ist, sondern auch gelernt hat, die Kräfte des Alls gedanklich zu bemeistern“, findet er die Würde der menschlichen Gattung begründet; und ironisch schreibt er, der Intellectualismus sei heutzutage verfehmt, und es gelte nachgerade als das Schlimmste, was einem Theologen nachgesagt werden könne, dass er als Intellectualist entlarvt sei. Dagegen lässt er die Seite des menschlichen Geisteslebens, für die unsere deutsche Sprache das schöne Wort „Gemüt“ geprägt hat, in seinen wissenschaftlichen Anschauungen und Urteilen, obwohl sie ihm persönlich keineswegs fremd ist, nicht genügend zu ihrem Rechte kommen und betrachtet sie offenbar mit grossem Misstrauen. Daher ist es ganz erklärlich, dass das Endergebnis seiner Untersuchungen in vielen und wesentlichen Punkten ein, wie er selber einmal es ausdrückt, nihilistisches ist.

Seine Vorliebe für den Intellectualismus bringt es auch mit sich, dass er gern über solche Gegenstände gründliche Erörterungen anstellt, von denen der menschliche Verstand eine wirkliche Erkenntnis zu gewinnen überhaupt nicht vermag. In seiner an dem „erkenntnistheoretischen Gottesbeweis“ geübten Kritik bringt er eingehende, teilweise „der theologischen Erkenntnis“ ziemlich fernliegende Ausführungen,

die an die früher von Wundt vertretene Theorie des physisch-psychischen Parallelismus anknüpfen und vorwiegend mit Wundt'schen zuweilen von einander abweichenden Anschauungen und Aufstellungen sich beschäftigen, aber zur Aufklärung über die geheimnisvollen Beziehungen zwischen Seele und Leib und über die rätselhafte Entstehung der Sinnesempfindung und des Bewusstseins nichts Wesentliches beitragen, sondern betreffs jener Theorie des Parallelismus das Zugeständnis machen, dass „ein blosses Nebeneinanderlaufen zweier Reihen, die keine innere Notwendigkeit verknüpft, und die doch an allen Punkten zusammenstimmen, noch nicht als eine befriedigende Lösung des psycho-physischen Problems“ anzusehen ist, — thatsächlich wäre ein solches an allen Punkten stattfindendes Zusammenstimmen zweier Reihen, die gar keine directe Beziehung zu einander haben sollen, ein „Wunder“ im krassesten Sinne des Wortes —, und die mit Anerkennung der Thatsache endigen, „dass wir zwar einerseits genötigt sind, die letzten Principien alles Seins und Geschehens nach Analogie unseres eigenen Seelenlebens zu interpretiren, andererseits aber hierbei über eine symbolische Ausdeutung der Wirklichkeit nicht hinauskommen“. In dem Abschnitt seines Buches, der dem „dogmatischen Gottesbeweis“ gewidmet ist, wirft er die Frage auf, ob Gott sich selber begreifen könne, und giebt dem Origenes Recht, der sich völlig klar darüber gewesen sei, dass sich nur ein irgendwie abgeschlossenes Gebiet überschauen lasse und daher Gott als unbegrenztes Sein sich selber nicht begreifen könne; er ist der Meinung, dass dies „gefährliche Folgen“ für den Gottesglauben habe, und übersieht dabei, dass zwar unser menschlicher Verstand nur ein begrenztes Gebiet zu erfassen und zu überschauen vermag, dass aber daraus nicht ohne Weiteres gefolgert werden darf, es verhalte sich mit dem göttlichen Verstand ebenso, sintemal jedenfalls in dem von ihm selber citirten Spinoza'schen Worte, trotzdem es fälschlich alle Verwandtschaft der Beiden ausschliesst, etwas Wahres enthalten ist, dass nämlich göttlicher und menschlicher Verstand und Wille so wenig mit einander gemein haben wie der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Tier. Ausserdem könnte man gerade darin eine besondere Majestät und Seligkeit Gottes finden, dass er die unbegrenzte und unerschöpfliche Fülle seiner Herrlichkeit nicht auf einmal ganz, sondern allmählich, und zwar in unendlich langer Zeit immer neue Lebenstiefen, Schaffenskräfte und Schönheiten derselben,

erfasse und geniesse. Mag dieser Gedanke wegen seines Anthropomorphismus abgelehnt werden, jedenfalls wäre es ratsam, solche und ähnliche müssige Fragen, Vexirfragen, wie die obige, überhaupt nicht aufzuwerfen; denn mit der Erörterung solcher Dinge, insbesondere mit Speculationen über das innerste Wesen Gottes, ist weder der Religionswissenschaft noch der Religion gedient.

Wohl aber haben beide ein hohes Interesse daran, dass dem Wesen Gottes nicht Eins abgesprochen werde, was für das innerste Leben der Frömmigkeit, für den persönlichen Verkehr der Seele mit Gott unentbehrlich ist, nämlich das Bewusstsein seiner selbst. Denn wenn Gott von sich selber nichts weiss, kann er auch von den Menschen nichts wissen, das Sehnen ihrer Seelen nicht verstehen, dem Verlangen nach ihm nicht entgegenkommen u. s. w. Der Verfasser lehnt dies rundweg ab. Er hat zwar Recht, wenn er den Begriff der „Allpersönlichkeit“, den man von Gott, um ihm Selbstbewusstsein und Willensfreiheit zuschreiben und zugleich die Vorstellung, als ob er ein geistleibliches Individuum wäre wie der Mensch, abweisen zu können, sich gebildet und in Gebrauch gesetzt hat, ablehnt. Es ist so, wie er schreibt, dass hier nicht etwa nur das menschliche Vorstellungsvermögen versage, oder dass Gottes Bewusstsein nur zu hoch erhaben wäre, um von der Fassungskraft beschränkter Erdenkinder in seiner Tiefe ausgeschöpft, in seiner Weite umspannt zu werden, sondern dass wir „die logische Unmöglichkeit“ des aufgestellten Begriffs einsehen und, wenn wir ihn verteidigen, gegen die Denkgesetze verstossen. Aber was er dagegen vorbringt, dass Gott Selbstbewusstsein habe, beweist nur, dass wir Menschen uns das göttliche Bewusstsein, weil es so hoch über uns erhaben ist, nicht vorzustellen vermögen, aber nicht, dass dieser Gedanke mit einem Denkgesetze in Widerspruch stehe. Wenn freilich das richtig wäre, dass der Geist „Process“ und nicht ruhendes Sein, sondern Actualität und Werden ist, und dass dieser Satz besonders von dem absoluten Geist, wie unser Autor meint, Geltung hat, dann wäre es undenkbar, dass dieser wahres Selbstbewusstsein habe; er würde dann immer nur aus sich herausgehen und erst „am Ende der“ ebenso endlos wie rastlos verlaufenden „Entwickelung“, also niemals in sich selber zurückkehren und gleichsam bei sich selber Einkehr halten, um sich selber zu erfassen; und die menschlichen Persönlichkeiten, in deren Selbstbewusstsein er zeitweilig etwas von seinem Wesen verwirklicht, würde er nur als ein ihm not-

wendiges Material verbrauchen. Allein dieser der Hegel'schen Philosophie entstammenden Gottes- und Weltanschauung fehlt es an jeder festen, durch die Erfahrung gesicherten Begründung; und der daraus entnommene Satz von Lipsius: „Alles ist Process, Werden, Entwickelung", steht mit den Erfahrungsthatsachen unseres eigenen Geisteslebens in unversöhnlichem Widerspruch. Wir erleben es stets aufs Neue, dass unser Geist, so oft und so lange er auch aus sich herausgegangen ist und an der Entwickelung und Bildung des ihn umgebenden Weltlebens wie seines eigenen damit verwachsenen Lebens gearbeitet hat, immer wieder in sich zurückkehrt und, wie unsere Sprache es treffend ausdrückt, zu sich selbst kommt, um sich über sich zu besinnen und mit einer gewissen Selbstbefriedigung in sich auszuruhen. Und solche Momente empfinden und erfahren wir nicht etwa als Zeichen der Schwäche in Zeiten abnormer Ermattung, sondern sehr oft als Höhepunkte, ja manchmal als festliche Freudenstunden unseres inneren Lebens. Der absolute Geist aber, dem das, was der Menschengeist in eng begrenzter und sehr unvollkommener Weise zu eigen hat, in unendlicher Vollkommenheit zu eigen sein muss, sollte niemals sich selbst erfassen und selig in sich ausruhen?

Allerdings müssen wir uns des analogischen Charakters der religiösen Bildersprache bewusst bleiben, so oft wir von Gott und seinen Eigenschaften reden, insbesondere wenn wir von seinem Selbstbewusstsein sagen, es bestehe darin, dass er sowohl von der Welt als auch von seinen eigenen Gedanken, Ratschlüssen, Wollungen etc. sich selber als den einheitlichen Träger derselben unterscheide. Aber wenn wir zugeben müssen, dass alle solche Aussagen über Gott nicht nur anthropomorphische, sondern auch von räumlichen Anschauungen abstrahirte sind, denen diese trotz aller Abstraction noch mehr oder weniger anhaften, — gilt denn etwa dies nicht auch von allen Aussagen einer rein philosophischen Weltanschauung? gilt es nicht auch von den Aussagen unseres Verfassers? Wenn er von einem „Einheitsgrund" der Welt redet oder von der absoluten Idee sagt, sie höre nie auf, die Entwickelung der Welt „zu umspannen und zu tragen", so bringt er geistigen Inhalt in abstract räumlicher Form zum Ausdruck, gerade wie Biedermann, wenn er Gott „das reine Insichsein, der Welt transscendent und immanent und den Weltgrund nennt, der die Welt aus sich und ausser sich setzt". Allen diesen Begriffsbestimmungen haftet daher

ein innerer Widerspruch an. Aber wir müssten aufhören, von geistigen Dingen zu sprechen und zu schreiben, wenn wir völlig ohne jede abstract-sinnliche Ausdrucksweise, ohne jeden materiellen — sit venia verbo! — Beigeschmack sie bezeichnen und darstellen wollten; denn von unseren räumlichen Anschauungsformen — die zeitliche ist im letzten Grunde auch eine räumliche — können wir uns nun einmal nie völlig losmachen.

Hiezu kommt noch ein Anderes. Es liegt im Wesen Gottes, unerforschlich, unbegreiflich zu sein. Ein Gott, den ich ganz begreifen könnte, in dem nichts Wunderbares, kein geheimnisvolles undurchdringliches Dunkel mehr wäre, würde ein selbstgemachter toter Götze sein, den ich aus meinen Gedanken über ihn, aus meinen Vorstellungen und Begriffen von ihm mir zurechtgezimmert hätte. Aber der wahrhaftige lebendige Gott, vor dem mein Geist mit Schauern der Ehrfurcht sich anbetend niederwirft, das ist der Eine, der unzählige Male durch das Naturleben wie durch die Menschheitsgeschichte in dem Gefühls- und Willensleben, indirect auch in dem intellectuellen Leben unseres Geistes sich uns offenbart und bezeugt, und der dennoch in seinem innersten Wesen für uns unfassbar und verborgen bleibt und unendlich viel herrlicher und majestätischer ist, als unsere kühnste Phantasie jemals vorzustellen, unser tiefgründigstes Grübeln und Nachsinnen auszudenken vermag. Wenn es vom geistigen Leben überhaupt gilt, dass sein wesentlicher Gehalt niemals zu völlig richtigem Ausdruck in Wort und Lehre gebracht werden kann, und z. B. die Hegel'sche Definition des Geistes als Einheit von Denken und Sein, von Idealem und Realem nur ein Versuch ist, denselben begrifflich zu fixiren, der, ganz abgesehen von den gegen diese Definition etwa zu erhebenden Einwänden, über das Wesen des Geistes uns keinen wirklichen Aufschluss giebt, wie viel mehr gilt das von dem unendlichen Geistesleben des Allerhöchsten!

So zweifellos daher der Verfasser unseres Buches in seinem Rechte ist, wenn er Vorstellungen von einem göttlichen Weltgrunde und Weltschöpfer, die etwas Undenkbares, logisch Unmögliches in sich schliessen, ablehnt, so wenig ist er berechtigt, die Existenz eines von der Welt und von seinem eigenen Innenleben sich unterscheidenden, selbstbewussten Gottes deshalb zu leugnen, weil sie über unser Vorstellen und Begreifen hinausgeht. Aber er lehnt auch den Gedanken ab, dass ein reales Wesen existire, das zu der Welt sich

verhalte wie der Grund zur Folge; er will „die Realität eines die Welt schaffenden und tragenden übersinnlichen Princips“ nicht anerkennen, weil die dafür vorgetragenen, z. B. von Liebmann sehr treffend geltend gemachten Gründe diese Realität nicht „sichern“ (S. 76). Will er wirklich nur das anerkennen, was durch zwingende Beweisgründe gesichert werden kann? Dann darf er auch die von ihm selber aufgestellte Weltanschauung nicht als zu Recht bestehend geltend machen; denn einen stringenten Beweis für dieselbe vermag er nicht zu geben. Nun giebt es aber doch anerkanntermassen Vieles, was von dem wissenschaftlichen Denken zwar nicht bewiesen, aber noch weniger widerlegt werden kann, und was daher teils als unentschieden, problematisch, teils sogar als so wahrscheinlich anzusehen ist, dass es dem gewissenhaften Forscher unter Umständen als sittlich geboten erscheinen kann, es als Wahrheit anzuerkennen. Freilich hat Kant mit Recht den Satz aufgestellt: „Es ist, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, dass kein positives Hindernis dawider sei,“ und Fr. Lipsius, der diese Worte citirt, macht dazu die im Allgemeinen richtige Bemerkung: „Nur wo Erfahrung und aus der Erfahrung gezogene Schlüsse uns zur Seite stehen, dürfen wir eine Realität behaupten.“ Aber stehen uns diese etwa nicht zur Seite, wenn wir die Realität eines der Welt zu Grunde liegenden, seiner selbst bewussten Wesens behaupten? Abgesehen von der äusseren Erfahrung und den aus ihr zu ziehenden Schlüssen sind es die heiligen Bedürfnisse des frommen Gemüts mit ihrem Hoffen und Ahnen und die denselben verwandten Antriebe und Forderungen des sittlichen Bewusstseins, die es uns zur Pflicht machen, uns zu dem zu bekennen, was man im Sinne Kant's als vernunftnotwendigen Glauben bezeichnen kann.

Aber hier ist es nun gerade, wo unser Verfasser die schärfste Opposition macht und „die Unklarheiten der . . . angeblichen Erfahrungstheologie blosslegen“ will. In seiner Kritik der „emotionalen Theologie“ erörtert er zuerst „Gefühl und Moralgesetz“, sodann „Gefühl und psychologisches Gesetz“ und erklärt, das Gefühl vermittle nicht selber ein thatsächliches Wissen, und insbesondere sei es a priori unmöglich, dass eine göttliche Selbstbezeugung im menschlichen Geistesleben, speciell im Gefühlsleben stattfinde.

Zunächst ist meines Erachtens anzuerkennen, dass die von L. vertretene Meinung, Kant's Religions- und Moraltheorie sei emotional begründet, sei Gefühlstheologie und

Gefühlsethik, so auffällig sie Vielen erscheinen mag, im Wesentlichen richtig ist, mag auch in manchen Einzelheiten die L.'sche Kant-Exegese anfechtbar sein. Aber es ist zu viel gesagt, zu scharf geurteilt, wenn L. mit Bezug auf die von Kant als ein transcendentales Princip gefasste praktische Vernunft schreibt, die Vernunft im Sinne Kant's lasse sich überhaupt psychologisch nicht mehr unterbringen, sondern stelle eine Grösse dar, die mit der Verstandesthätigkeit ebenso wenig etwas zu schaffen habe wie mit dem Gefühl; denn selbst wenn das Letzte ganz richtig wäre, würde diese Vernunft als „praktische" psychologisch im Willensleben unterzubringen sein. Allerdings ist der Ausdruck „praktische Vernunft" geeignet, irre zu führen; und wenn Kant ihr das Vermögen zuschreibt, die Ideen „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" zu erfassen und das mit diesen Ideen nahe zusammenhängende majestätische Sittengesetz mit seinem kategorischen Imperativ unerschütterlich fest zu begründen und siegreich zur Geltung zu bringen, so sei hier das wiederholt, was ich vor Jahren in meiner Schrift „Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion" erklärt habe: es diene besser der Klarheit, und es entspreche in weit höherem Masse dem psychologischen Thatbestande, wenn man nicht der „praktischen Vernunft", sondern dem Gemüte des Menschen und seinen geistigen Gefühlen das Vermögen zuschreibe, die Welt der Ideen, insbesondere das dieser Welt angehörende reine Freiheitsgesetz als Sittengesetz ahnend zu erkennen. Wenn ich aber damals diesem Satze hinzufügte, dass die geistigen Gefühle dies nicht vermöchten ohne die Mitwirkung des Denkens und des Wollens, so muss ich das hier wiederholt betonen, deshalb weil L. von der Voraussetzung aus operirt, die Vertreter der emotionalen Theologie wollten das Gefühlsleben als ein gegen Vorstellungen und Gedanken abgeschlossenes auffassen. Denn er schreibt, das Gefühl sei keine „selbständige" Erkenntnisquelle, und beruft sich auf O. Pfleiderer, der daran erinnert hat, dass Gefühlserregungen „niemals für sich isolirt vorkommen". Diese Voraussetzung, als ob die ganze von Kant, Schleiermacher u. A. ausgegangene theologische Richtung, welche Religion und Moral hauptsächlich in dem Gefühlsleben des Menschen begründet sein lässt, dieses Leben als ein isolirtes betrachte, hat nur insofern ein gewisses Recht, als Schleiermacher die Religion zwar aus einer Vereinigung von Gefühl und Anschauung hervorgehen lässt, aber die Anschauung als eine unmittelbare, über alle Reflexion

des Verstandes hoch erhabene fasst, ähnlich wie Schelling eine intellectuelle Anschauung behauptete, die das Absolute unmittelbar ergreift und mit ihm Eins wird. Aber in Schleiermacher's theologischer Schule ist schon seit langer Zeit an der Milderung bezw. Berichtigung dieses Fehlers ernstlich gearbeitet worden; und wie es für Kant ganz undenkbar war, dass die Sittlichkeit nur aus dem Gefühl der ehrfürchtigen Achtung vor dem moralischen Gesetze in uns, ohne Mitwirkung des reflectirenden Verstandes und des antreibenden Willens, entstanden sein solle, so ist es für die Moral- und Religionswissenschaft, die L. als die emotionale bezeichnet, trotz der Einseitigkeiten eines Jacobi, Fries u. A., ein immer völliger überwundener „psychologischer Irrtum", dass wir aus unseren Gefühlserregungen wie aus einer separirten und isolirten Wahrheitsquelle Erkenntnisse schöpfen können, die über die Mitwirkung des Vorstellens und Denkens hinausgehoben sind und der Regulirung bezw. Berichtigung durch den reflectirenden Verstand ebenso wenig bedürfen, als sie ihr unterliegen.

Gegen dasjenige aber erheben wir mit vollem Rechte Widerspruch, was L. als den von Hegel durchschauten „wahren Sachverhalt" preist, dass das Gefühl nur an der Vorstellung sich entzünde und nähre. Es versteht sich von selbst, dass auch durch Vorstellungen und oft durch recht abstracte Gedanken Gefühle, manchmal mächtige Gefühle geweckt und lebendig erhalten werden. Aber das ist der grosse Irrtum dieses einseitigen Intellectualismus, dass dies ausschliesslich und immer der Fall sei, wie das von L. citirte Hegel'sche Wort sagt: „Schwindet der Gegenstand der Vorstellung, so schwindet das Gefühl." Gerade bei den wichtigsten Objecten unserer Forschungen und Untersuchungen leitet uns oft ein ahnungsvolles Gefühl zu einer gewissen Erkenntnis derselben, bevor wir noch oder obgleich wir vielleicht niemals eine deutliche Vorstellung, einen klaren Begriff uns von ihnen machen können. Dies ist namentlich dann der Fall, wenn wir uns selber, unser eigenes Wesen zu erforschen suchen. Kant schreibt einmal von dem menschlichen Ich, es sei nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff; und dieser Satz ist insofern ganz richtig, als das Ich nur durch ein Gefühl als eine für sich bestehende Realität erfasst werden kann. Dasselbe lässt sich gar nicht vorstellig machen; aber trotzdem wir es vorstellend und denkend nicht zu erfassen vermögen, erleben wir es un-

mittelbar durch ein sich mächtig aufdrängendes, unabweisbares Gefühl, durch ein Wertgefühl, das uns zum Bewusstsein bringt, welch ein kostbares Gut uns dadurch zu eigen ist, dass wir denkende und fühlende Persönlichkeiten sind, die spontan aus sich heraus zu wollen und zu handeln vermögen. Aus diesem Wertgefühl, an das wie an jedes andere Gefühl ein innerer Trieb sich anschliesst, entspringt das sittliche Gefühl, das uns zum Bewusstsein bringt, der geistige Gehalt unseres Wesens sei nicht nur ein kostbares Gut, sondern zugleich eine Norm, die unbedingten Gehorsam fordert, und das uns deshalb Achtung davor einflösst und uns antreibt und verpflichtet, ernstlicher und eifriger als für alles Andere dafür besorgt zu sein, dass wir unseren kostbaren und normgebenden Wesensgehalt unverletzt erhalten, zu seinem vollen Rechte kommen lassen und zu gesunder Entwickelung und kräftiger Bethätigung bringen. Wo sind nun hier, so frage ich den Verfasser unseres Buches, die Vorstellungen, an denen sich das Gefühl entzündet und nährt? Sie sind entweder gar nicht oder nur als dunkle Ahnungen vorhanden und folgen dem Gefühl erst nach. Es schliessen an das sittliche Gefühl sich die Vorstellungen menschlicher Handlungen und ihrer Beweggründe an, und über diese fällt es, je nachdem sie der sittlichen Norm entsprechen oder nicht, billigende oder missbilligende Urteile, die wir Gewissensurteile nennen. Die billigenden Urteile geben sich nur undeutlich und fast unmerklich kund, und die erste, ursprüngliche Selbstbezeugung der sittlichen Norm im Menschen leidet an Unklarheit und Schwäche; klar und kräftig giebt sie sich erst kund, wenn das Gewissen über des Menschen abnormes Wollen und Thun ein rügendes, missbilligendes Urteil zu fällen hat, und dazu bedarf es schon mehr oder minder der Hülfe des Vorstellens und Denkens. Aber es muss doch die sittliche Norm sich dem Menschen erst innerlich kundgegeben haben, ehe sein Gewissen ein abnormes Wollen und Handeln constatiren kann; und diese ihre erste Kundgebung geschieht ohne Hülfe von Vorstellungen allein durch das Gefühl.

Fr. Lipsius ist anderer Meinung. Er kommt zwar einer richtigen Auffassung des Ichs manchmal nahe, redet im Gegensatz zur sogenannten Bündelpsychologie von einer aus der Vielheit sich bildenden realen Einheit des Seelenlebens, innerhalb deren die Willenshandlungen gleichsam das tragende Rückgrat bilden, nennt die Persönlichkeit die Schöpferin der geistigen Werte, die Trägerin der einzelnen Bewusstseins-

processe und behauptet die Unwiederholbarkeit des geistigen Individuums; andererseits aber lässt er „die gefühlsstarken Vorstellungen, die in jedem Willensact sich zu einer Gesamtwirkung verdichtet haben“, von der allgemeinen das Universum umspannenden Notwendigkeit verursacht und beherrscht sein, behauptet, ein „beharrendes Substrat“ sei „im ganzen Umkreis unserer seelischen Erlebnisse nicht zu entdecken“, und erklärt, die Annahme, dass das individuelle Ich in allem Wechsel seiner äusseren und inneren Zustände mit sich selbst identisch bleibe, sei durch die von Wundt benannte Theorie der „schöpferischen Synthese“ widerlegt, trotzdem dass die Verschmelzung zu einem eigenartigen Ganzen, die nach dieser Theorie bei der Vereinigung mehrerer Empfindungen zu einer Gesamtvorstellung eintritt, durchaus nichts gegen die Annahme eines dabei mitwirkenden und das selbige bleibenden Ich beweist, vielmehr durch diese Annahme eher erklärlich wird als durch die von L. behauptete. So berechtigt seine Polemik gegen das „zeitlose“, blos intelligible, niemals phänomenal werdende Ich ist, das blos „der stumme Zuschauer“ des realen Geschehens wäre, so unberechtigt ist sein Widerspruch gegen die Selbigkeit des individuellen Ich, das zwar niemals als ein leeres, völlig unbestimmtes, sondern immer als ein irgendwie afficirtes erlebt wird, aber trotzdem als ein solches, das in jedem Moment das nämliche, das es im vorhergehenden war, bleibt und zugleich die Nachwirkungen seiner früheren Erlebnisse aufbewahrt. Er bestreitet, dass der Wert des menschlichen Wesens in dem geistigen Kern zu suchen sei, den unsere moralischen Gefühle uns als kostbares Gut und zugleich als gebietende Norm kennzeichnen, und will statt dessen die Würde des Menschen, wie bereits erwähnt wurde, in der ihm gewordenen Gabe der Vernunft begründet sehen. Nicht als ob er ausschliesslich danach den Wert eines menschlichen Individuums bemessen und diejenigen Individuen am höchsten geschätzt wissen wollte, die am meisten Vernunft haben. Er betont nachdrücklich, dass das natürliche Mitgefühl, aus dem die altruistischen Neigungen stammen, zur würdigen Entwickelung des menschlichen Wesens unentbehrlich sei, und stellt dann die These auf, die sittliche Verpflichtung fliesse aus dem in der geistigen Organisation des Menschen begründeten Streben, „sich als Mensch unter Menschen zu fühlen“ und „in der freien Mitarbeit an dem Vernunftreich sich als sein Bürger zu fühlen“.

Zu dieser These sei vorerst die Anmerkung zu machen

gestattet, dass derselbe Autor, der so entschieden bestreitet, dass das Gefühl eine selbständige Erkenntnisquelle sei, hier zwei Mal unwillkürlich dem „Fühlen“ eine grundlegende Bedeutung für die richtige Erfassung der sittlichen Aufgabe zuschreibt, wie er schon vorher das Mitgefühl als ein die Menschen zur Erkenntnis und Innehaltung ihrer richtigen Stellung zu ihrem Nächsten anleitendes anerkannt hat. Dann aber ist ihm entgegenzuhalten, dass er sowohl die Vernunft als das natürliche Mitgefühl des Menschen viel höher einschätzt, als dem wahren Sachverhalt entspricht.

Die Vernunft hätte bei der Vieldeutigkeit, der dieses Wort je länger je mehr unterlegen ist, vom Verfasser klar und scharf definirt und namentlich genau angegeben werden müssen, ob er einen Unterschied und welchen er zwischen Vernunft und Verstand statuirt. Jedenfalls ist es zu viel behauptet, wenn er der Vernunft die Fähigkeit zuerkennt, „die Kräfte des Alls gedanklich zu bemeistern“. Wie eng begrenzt unser Erkennen ist, hat er ja selber wiederholt hervorgehoben; und am Schluss seines ersten Teils erklärt er nach dem Zugeständnis, dass wir über eine symbolische Ausdeutung der Wirklichkeit nicht hinauskommen: „Die idealistische Metaphysik besitzt . . . keinen objectiv-wissenschaftlichen Erkenntniswert,“ . . . gewährt aber „grössere Befriedigung wie die . . . Hypostasirung des Begriffs der materiellen Substanz“. Wenn Kant von der Vernunft sagt, dass sie „im Allgemeinen aus blossen Begriffen urteilt“, so ist diese Art der Thätigkeit von der des Verstandes nicht specifisch verschieden; denn der Verstand arbeitet auch manchmal mit abstracten allgemeinen Begriffen und nicht immer blos mit Objecten der sinnlichen Erfahrung. Fr. Lipsius hat ausserdem selber die Vernunftthätigkeit dadurch gewissermassen degradirt, dass er im ausgesprochenen Gegensatz zu R. Eucken, der die Denkgesetze aus einer der Psychologie transcendenten geistigen Lebensform ableitet, von den logischen Gesetzen behauptet, sie seien keine geheimnisvollen Vorschriften, denen wir denkende Subjecte uns blindlings fügen müssten, sondern sie beruhen nur auf Anschauung — wobei er sich wieder auf Wundt beruft —, und sie seien nichts Anderes als der unter dem Zwange unmittelbarer Anschauung sich bildende „Ausdruck für die verschiedenen Beziehungen, die je nach Umständen die Denkobjecte unter sich eingehen können“. Zu diesem Satze sei hier nur das Eine bemerkt, dass die Begründung der Sicherheit und Gewissheit des

Denkens auf blosse Anschauung schon deshalb nicht genügen kann, weil es Denkobjecte giebt, von denen wir, abgesehen von der abstract sinnlichen Form, die ihnen immer anhaftet, eine Anschauung nicht haben noch erlangen, wohl aber einen Begriff uns bilden können, von dessen Correctheit und Wahrheit wir fest überzeugt zu sein das Recht haben, z. B. Weltall, Unendlichkeit des Raumes, Einheit der Welt etc.

Was aber wird aus einer Sittlichkeit, die nur auf den Vernunft genannten Verstand und auf das natürliche Mitgefühl des Menschen sich gründet? Dieses Mitgefühl ist ja bei vielen menschlichen Individuen sehr stark und bekundet sich in oft geradezu rührender Bethätigung hülfreicher Herzensgüte; allein bei der Mehrzahl erwächst aus den Wurzeln desselben nicht, wie L. meint, das Bewusstsein, dass uns „eine unsichtbare . . . Kette mit allem, was Menschenantlitz trägt, verknüpft“, sondern ist ein rücksichtsloser, oft geradezu grausamer Eigennutz viel mächtiger als das Mitgefühl, und mit Hülfe des Verstandes bilden sich unzählige Male kluge, aber herzlose Egoisten aus, in denen die dem Menschen von Natur innewohnende Bestie ungebändigt ist und bleibt und die, wenn ihnen von Anderen Vertrauen und Güte erwiesen wird, jeden, auch den schnödesten Missbrauch damit treiben, soweit es die Rücksicht auf den zu wahrenden äusseren Anstand irgend zulässt. Aber auch da, wo die altruistischen Neigungen im Menschen lebendig bleiben, sind sie meistens mit egoistischen Trieben durchsetzt und von dem Gedanken bezw. dunklen Gefühl getragen, dass, wenn der Mensch die Wohlfahrt Anderer sichert und steigert, dieses Thun ihm, weil er der Anderen bedarf und auf ihre Gegendienste rechnen kann, zu eigenem Vorteil gereicht.

Wahre Sittlichkeit entwickelt sich nur da, und das Humanitätsideal, wie es L. vorschwebt, kann nur da sich verwirklichen, wo dasselbe moralische Gefühl, das dem Menschen Achtung vor sich selber einflösst, ihn auch zur Achtung vor dem Wesenskern anderer menschlicher Persönlichkeiten anleitet und ihn verpflichtet, sein natürliches Mitgefühl nicht etwa wie ein seiner Willkür preisgegebenes Empfinden nach Belieben entweder zu unterdrücken oder sich bethätigen zu lassen, sondern es unter allen Umständen zu pflegen und zu stärken, auszubilden und zu veredeln und es zu jener Menschenliebe zu erheben, die zwar nicht in jener Weltflucht, von der schon das Urchristentum stark beeinflusst, wenn auch nicht völlig beherrscht war, ausschliesslich das

Heil der Seelen und ihren Anteil am jenseitigen Himmelreich erstrebt, sondern auch für leibliche Wohlfahrt und anständige sociale Stellung, für Ausbildung des Schönheitssinnes und Bereicherung der Erkenntnis Sorge trägt, vor allem Anderen aber dafür, dass religiös-sittliche Gesinnung lebendig wird; und dies Letzte um so mehr, weil Sinn und Verständnis für Kunst und Wissenschaft in den breiten unteren Schichten des Volkes nur in recht begrenztem Masse geweckt werden kann, die Verbreitung einer nur oberflächlichen Kenntnis davon aber die Volkswohlfahrt viel mehr zu schädigen als zu heben geeignet ist und selbst die gründlichste und reichste wissenschaftliche und künstlerische Bildung ohne sittliche Gesinnung keinen Wert hat.

Sittliche Gesinnung aber könnte in einem Volke, das ganz atheistisch geworden wäre, nicht gedeihen; und obgleich bei vielen Menschen eine achtungs- und ehrenwerte religionslose Moral sich findet, gewinnt doch die Sittlichkeit ihre volle Lebensfrische und Lebensfreudigkeit zum Thun und zum Dulden nur da, wo sie auf Gott vertraut und aus der Gemeinschaft des Herzens mit Gott Kräfte des ewigen Lebens, heilige Geisteskräfte zu schöpfen vermag.

Im Gegensatze hierzu erklärt unser Verfasser jede göttliche Selbstbezeugung im menschlichen Geistesleben, jede Einwirkung übernatürlicher Kräfte auf dasselbe für unmöglich, für ein Unding. Insbesondere bekämpft er die Meinung, dass der Mensch in seinem Gefühlsleben etwas von der objectiven Realität Gottes erleben und erfahren könne. Dass „eine subjective Stimmung uns irgend etwas über den Weltzusammenhang und die etwa darin wirkende geistige Macht lehren sollte, ist eine Unmöglichkeit“, schreibt er und hat insofern Recht, als eine Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen direct, unmittelbar durch eine religiöse Gemütsstimmung nicht erlangt werden kann. Aber wenn F. A. Lange zugesteht, das gloria in excelsis werde eine weltgeschichtliche Macht bleiben und durch die Jahrhunderte schallen, solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann, so giebt er damit der richtigen Einsicht Ausdruck, dass fromme Gemütserregungen im Menschen nicht blos durch gewisse Vorstellungen und Gedanken, sondern oftmals durch mächtige Sinneseindrücke geweckt werden und indirect, mittelbar zu einer anfänglichen Gotteserkenntnis anleiten. Durch den Schauer andächtiger Ehrfurcht, den ein gewaltiges religiöses

Tonwerk oder der gestirnte Himmel mit der Unermesslichkeit seiner stillen Pracht in uns wachruft, giebt Gott selbst sich uns im Gemüte zu empfinden als unendlich erhabene Macht; und bis ins tiefste Innere durchdringt uns das Gefühl, dass diese Macht unbeschränkte Gewalt über uns hat und wir grenzenlos abhängig von ihr sind. Die sittlichen Gefühle sind zwar durchaus nicht immer mit religiösen verbunden, und das Gewissen als solches ist nicht eine unmittelbare Gottesoffenbarung. Aber sehr oft empfinden wir unsere sittlichen Pflichten zugleich als Gebote Gottes; bei religiösen Gemütsbewegungen klingt uns das Urteil des Gewissens als ein Gottesurteil durch die Seele; oder vielmehr Gott selber ist es, der uns in solchen Momenten unsere Pflichten als seine Gebote und unsere Gewissensurteile als seine Urteile über uns zu fühlen giebt; und wenn nun diese Urteile rügende und verwerfende sind und uns mit jener Bangigkeit erfüllen, die nirgends Ruhe finden kann, weil sie überall wie von einem unsichtbaren Rächer sich verfolgt fühlt, dann leitet uns dadurch Gott selber zu der Erkenntnis, dass er eine alles Böse verwerfende und strafende, also eine heilige und gerechte Macht ist.

Wenn Fr. Lipsius solche Kundgebungen Gottes in unserem Gemüte bestreitet, so thut er das in der Meinung, dass unser Innenleben zwar nicht denselben Gesetzen wie das Naturleben unterworfen, aber doch von einer psychischen Gesetzmässigkeit beherrscht sei, die jeden Einfluss einer übermenschlichen Macht ausschliesse, und er behauptet unter anderem, „dass die strenge Gesetzmässigkeit des Innengeschehens jetzt auch durch Experiment und Beobachtung erhärtet ist“. Aber wie viel fehlt daran, dass dies wirklich „erhärtet“ sei! Ja, auf Selbstbeobachtung und Experiment ist in den modernen Psychologien viel Mühe und Sorgfalt und Scharfsinn verwendet; aber W. Wundt, der sich damit besonders eingehend beschäftigt hat, gesteht selber, dass der Mensch, je mehr er sich anstrenge, sich selbst zu beobachten, desto weniger wirklich beobachte; und Elsenhans („Selbstbeobachtung etc.“) hat gezeigt, welche Schwierigkeiten schon bei der experimentellen Beobachtung des Urteilens die Erzielung wirklich exacter Ergebnisse verhindern, und wie viel mehr das der Fall ist, wenn man die höheren Formen des Geisteslebens, das ästhetische Wohlgefallen, den Willensentschluss, das sittliche Bewusstsein zum Gegenstande experimenteller Beobachtungen macht; betreff des letztgenannten

erklärt er mit vollem Rechte: „Das Bewusstsein, Gegenstand eines Experiments zu sein, ist mit dem Bewusstsein, in derselben Beziehung eine ethischer Beurteilung unterworfene verantwortliche Handlung zu begehen, nicht vereinbar.“ Lipsius selber hat ausserdem anerkannt, dass der überwältigende Reichtum an immer neuen, eigenartigen Schöpfungen des Menschengeistes der Bemühungen spottet, ihn „in überall anwendbare einfache Formeln einzufangen“; deshalb lässt er sich auch nicht in die „einfache Formel“ des Verfassers, dass ein Hineinwirken übermenschlicher Ursachen in das menschliche Geistesleben unmöglich sei, „einfangen“. Wenn er diese Formel damit begründen will, dass mit dem göttlichen Willen und seinem Wirken auf den Menschengeist „eine Ursache ins Spiel trete, die selbst nicht wieder Wirkung wäre“, so ist daran zu erinnern, dass er ja selber „das Absolute“, das Unendliche, das „sich selbst zum Endlichen bestimmt hat“, „als Endliches setzt“, also eine Ursache behauptet, die nicht wieder Wirkung ist. Wenn er aber meint, es könne dem empirischen Psychologen nicht verwehrt werden, das Einwirken des göttlichen Geistes auf den menschlichen als ein „Einströmen mystischer Gnadenkräfte“ zu kennzeichnen, die „sich durch ihre Fremdartigkeit sofort als Kinder einer anderen Welt documentirten“, so ist darauf hinzuweisen, dass Gott nicht etwa als eine fremde Macht der Welt gegenübersteht und sein Wille nicht, wie L. wiederholt sagt, der Wille eines „jenseitigen Wesens“ ist, sondern dass er der Welt immanent ist, sie „im Innersten zusammenhält“, und dass göttlicher und menschlicher Geist mit einander verwandt sind. Wenn wir L. nicht Recht geben können da, wo er der ganzen lebendigen Persönlichkeit des Menschen „kosmisch-centrale Stellung“ einräumt, so kommt er doch mit dieser Behauptung uns insofern entgegen, als er damit zugesteht, dass das Wirken Gottes in den Menschen, die „seines Geschlechts“, „in ihm leben, weben und sind“, ein unmittelbar naheliegender Gedanke ist. Das Erleben dieses Wirkens aber besteht für die wahrhaft Frommen nicht, wie L. sagt, aus vereinzelten Erlebnissen. Nicht nur dadurch, dass Gott auch dann, wenn sie seiner sich nicht klar bewusst sind, in ihnen wirkt, sondern namentlich dadurch, dass jedes Erleben einer göttlichen Selbstbezeugung in der Seele nachklingt, das frühere also mit dem späteren zusammenklingt, ist es ein innerlich zusammenhangendes. Der Verfasser meint zwar, dass Gott sich uns als die unendliche

Macht, von der wir schlechthin abhängig sind, zu fühlen gebe, sei ein absolutes Wunder (S. 42), wodurch „unberechenbare“ Lücken in dem geordneten Zusammenhang von Ursache und Wirkung entstehen, die es unmöglich machen, die Folgen der eigenen Handlung vorauszusehen. Was das Letzte betrifft, so können wir ohnehin die Folgen unserer Handlungen oft nur in geringem Masse und niemals mit voller Sicherheit für alle Fälle voraussehen. Der Causalzusammenhang aber wird, so wenig er dadurch, dass innerhalb desselben das Ich sich über den Naturzusammenhang hinaushebt und von sich aus ursächlich mitwirkt, unerträgliche Lücken bekommt, ebenso wenig dadurch zerrissen, dass die höchste sittliche Macht von sich aus auf das Ich Einwirkungen ausübt. Dadurch wird das Seelenleben des Ichs in seiner zusammenhangenden Entwickelung, namentlich in seinem nach voller Einheitlichkeit strebenden sittlichen Leben, nicht nur nicht unterbrochen und gestört, sondern vielmehr befestigt, gestärkt und in den Stand gesetzt, über Störungen seiner Einheitlichkeit, die durch träges Widerstreben der Sinnlichkeit oder durch unlautere Triebe des Egoismus verursacht werden, hinwegzukommen. Dies namentlich dann, wenn die Macht des sittlich Guten, die uns aus dem evangelischen Charakterbilde Jesu von Nazareth so hoheitsvoll in einzigartig leuchtender Klarheit und Schönheit entgegentritt, und die uns demütigt, tief beschämt und uns überführt, dass wir in dieselbe Sünde verstrickt sind, die Jesum bis zum Tode am Kreuz gehasst und verfolgt hat, sich zugleich als die Macht der erbarmenden und erlösenden Güte und Liebe unserem Gemüte zu erfahren giebt, uns alle Schuld vergiebt und uns ihrer Hülfe, ihres Beistandes im Kampfe gegen alles Niedrige und Gemeine versichert. Denn wir werden dann nicht, wie oft behauptet worden, deshalb weil wir uns auf übernatürliche Hülfe verlassen, unsere Pflichten versäumen, sondern mit dem Apostel rühmen: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“ in der Gewissheit des endlichen künftigen Sieges so viel tapferer, so viel freudiger und energischer alle unsittlichen Mächte bekämpfen und für das, was gut und recht ist, eintreten und einstehen, und weil es uns nicht blos eine Pflicht, sondern eine Lust ist, der heiligen Liebe Gottes mit unentwegter Treue zu dienen, uns an jedem neuen Morgen aufs Neue mit freier Entschliessung des Willens ihrem Dienste geloben und weihen.

„Mit freier Entschliessung des Willens.“ Für Fr. Lip-

sius giebt es eine solche im eigentlichen Sinne des Wortes nicht. Er ist Determinist; und was er zur Verteidigung seines Standpunktes, namentlich in der Kritik der von Kant und seinen Nachfolgern vertretenen Anschauungen, vorträgt, enthält viel Anregendes und Beherzigenswertes. Allein er zeigt in diesem Punkte etwas Schwankendes. Auf der einen Seite redet er von der allgemeinen, das Universum umspannenden Notwendigkeit, schliesst seine Kritik des „biologischen Gottesbeweises“ damit, dass er erklärt, man müsse „Zweckvolles und Zweckloses durch eine und dieselbe causale Notwendigkeit entstanden“ denken, und rühmt „die Gesetzmässigkeit des Weltlaufs“, auf die er „vertraut“ und von der das kleine Ich unbedingt abhängig ist und bleibt. Auf der anderen Seite erklärt er (S. 42), „dass vom rein psychologischen Standpunkte aus zahllose Erlebnisse als zufällig bezeichnet werden müssen, weil ihr Auftreten nicht in seelischen Vorgängen, sondern in Veränderungen der Aussenwelt begründet ist“, die von anderen Gesetzen bestimmt werden als die in seelischen Vorgängen begründeten inneren Erlebnisse. Er hat die hier vorliegenden Schwierigkeiten nicht verkannt, meint aber sich dadurch über sie hinweghelfen zu können, dass er erklärt (S. 201): „Die menschliche Intelligenz wird niemals von dem Bedürfnis loskommen, sich die in den Dingen waltende absolute Notwendigkeit als einen über sie herrschenden absoluten Willen vorstellig zu machen, so sicher auch hier jeder Versuch, dies in concreto durchzuführen, in Widersprüche verwickelt, die ihn seines Wertes ganz und gar wieder zu berauben drohen. Es handelt sich eben nur um ein Bild, nicht um eine wissenschaftliche Wahrheit.“ Es giebt einen anderen, besseren Weg, über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen. Aber weil L. jeden Versuch, Gott als ein von der Welt sich unterscheidendes, seiner selbst bewusstes Wesen aufzufassen, perhorrescirt, und weil ihm das Weltall ein nach mathematischen Gesetzen aufgebautes Ganzes ist, darin alles ebenso sicher „berechnet“ werden kann wie eine Sonnen- und Mondfinsternis, darum ist ihm dieser Weg verschlossen. Wir schreiten auf demselben zu dem Gedanken vor, Gott habe der Welt etwas Selbständigkeit gewährt und, seine eigene Wirksamkeit gleichsam beschränkend, den Lebewesen, und zwar in einem von den niedersten Organismen bis hinauf zum Menschen sich steigernden Masse, die Möglichkeit und Fähigkeit gegeben, an der Entwickelung des Weltlebens mitzuarbeiten und durch diese Mitarbeit, trotz der

unzählig vielen von ihnen gemachten Missgriffe und zu Tage tretenden „Stümperei im Individuellen“, wie Liebmann es genannt hat, im Grossen und Ganzen das Leben der Welt wie ihr eigenes Leben durchweg zu heben und zu fördern. Mit diesem Gedanken ist aber der andere unauflöslich verbunden, dass die Gesetzmässigkeit des Weltlebens noch nicht vollendet, sondern erst eine werdende ist, und dass deshalb zwar nicht der Causalzusammenhang ein lückenhafter, aber wie ein willkürliches Handeln des Menschen so ein zufälliges Geschehen in der Welt möglich ist und wirklich stattfindet, ein „zufälliges“, d. h. nicht, wie Windelband („Willensfreiheit“) meint, ein ursachloses, sondern ein solches, das auch anders hätte stattfinden können, weil es durch noch nicht fest geregelte, noch nicht gesetzlich geordnete Ursachen entstanden ist. Ist diese Annahme richtig, dann wäre ganz erklärlich, was Jul. Baumann, nicht, wie L. (S. 73) behauptet, „mit blossen Eindrücken“ arbeitend, sondern auf Grund vielfältig beobachteter Thatsachen äussert, dass nämlich die Organismen zahlreiche Unvollkommenheiten an sich tragen und infolge dessen für sich betrachtet weit eher einen blinden Zufall als letzten Urheber aller Dinge vermuten lassen, während die physikalischen Erscheinungen mit ihrer rechnerisch zu erfassenden Gesetzmässigkeit auf eine ihnen zu Grunde liegende einheitliche Intelligenz deuten. In einer solchen Weltanschauung wäre dann auch für die Annahme einer allerdings sehr beschränkten Wahlfreiheit des Menschen Raum.

Fr. Lipsius kann von seinen Prämissen aus eine derartige Weltanschauung sich selbstverständlich nicht aneignen. Ihm ist das Absolute zwar nicht ein unwandelbar Gleichförmiges, wie der liberale Protestantismus annimmt und, was L. (S. 194) treffend hervorhebt, dadurch, dass er dieses auf einen als lebendige Persönlichkeit aufgefassten Gott überträgt, mit sich selber in Widerspruch tritt. Auch will er nicht bei der Idee einer Notwendigkeit stehen bleiben, „deren einzige Aufgabe es wäre, die Weltuhr in ewig gleichem Gange zu erhalten“, sondern ihm ist das Absolute unendlich lebensvoller Geist, aus dem „in unerschöpflichem Reichtum individueller Bildungen immer neues seelisches Leben hervorbricht“. Auch ist ihm die Welt nicht etwas Fertiges; vielmehr ist ihm, trotzdem er die Lücken und Schwächen der darwinistischen Theorie klar erkannt und deutlich herausgestellt hat, der Grundgedanke der Entwickelungslehre über allen Zweifel

erhaben. Aber dass diese Entwickelung von strenger, lückenloser Gesetzmässigkeit determinirt wird, steht ihm unerschütterlich fest; und obwohl er nicht läugnen will oder kann, dass diese Annahme sich nur auf die bisherige menschliche Erfahrung stützt, in der eine Ausnahme von ihr niemals und nirgends mit Sicherheit festgestellt worden, ist ihm der Glaube an diese Gesetzmässigkeit für uns als denkende Menschen unbedingt notwendig, unentbehrlich. Deshalb ist es ganz folgerichtig, wenn er dem Menschen die Wahlfreiheit d. h. die Fähigkeit, anders zu wollen und zu handeln, als er gewollt und gehandelt hat, abspricht. Es ist schon eine bedenkliche Abschwächung und Erweichung seines Determinismus, wenn er zugiebt, dass der Mensch „an der Ausbildung seines eigenen Charakters bewusste Mitarbeit zu leisten vermag“; dagegen bleibt er seinem Standpunkt völlig treu, wenn er Herrmann's Behauptung, dass von Schuld nur geredet werden dürfe, wenn der Mensch anders hätte handeln können als er gehandelt hat, entschieden zurückweist und mit Windelband (a. a. O.) das Gefühl der Verantwortlichkeit nicht als ein retrospectives, sondern nur als ein prospectives zu deuten sucht, als ob dasselbe nur constatire, dass die sittliche Norm verletzt worden sei, und dann alsbald, ohne zu fragen, woher diese Verletzung gekommen, darauf ausgehe, Motive zu wecken, die geeignet sind, für die Zukunft die Herrschaft der Norm zu sichern. Unwillkürlich aber hat Windelband selber (a. a. O. S. 76. 220 f.) zugestanden, dass die Verantwortlichkeit hauptsächlich einen retrospectiven Sinn hat, und dass der Mensch nur verantwortlich gemacht werden kann für etwas, wovon er die Ursache, und zwar die „wahlfreie“ Ursache war.

Was sonst noch gegen den Determinismus des L.'schen Standpunktes zu sagen wäre, habe ich im Wesentlichen in meiner Schrift „Selbstbewusstsein und Willensfreiheit“ ausgeführt. An dieser Stelle möge nur eins dagegen geltend gemacht werden, und zwar in Form einer Frage. Wie? wenn das klare Bewusstsein, dass ich an einer von mir begangenen Verletzung der sittlichen Norm schuld, wenigstens mitschuldig bin und, soweit ich Schuld daran habe, die Verantwortung dafür auf mich nehmen muss, auf Selbsttäuschung, auf Einbildung beruht, wie der Determinismus zu behaupten sich genötigt sieht, was ist dann noch vor diesem oder einem ähnlichen Einwurf gesichert und geschützt, und was bürgt mir dann dafür, dass nicht auch der Einheitstrieb meines

Geistes, der mich nötigt, meine Wahrnehmungen zu einer einheitlich zusammenhangenden Gesamtanschauung zu verknüpfen und für das ganze Weltall einen Einheitsgrund anzunehmen, wie ja auch unser Autor thut, aus einer Selbsttäuschung meines Geistes hervorgegangen sei, oder dass das mir innewohnende Denkgesetz der Causalität nicht aus der blossen Einbildung, — wie ja heutzutage nicht blos empiriokritische, sondern auch andere Naturforscher sagen —, entstanden sei, dass von zwei zeitlich auf einander folgenden Erscheinungen die erste die Ursache und die zweite ihre Wirkung sei? und wenn doch nichts mir dafür bürgt, bin ich dann nicht einem bodenlosen Skepticismus rettungslos anheimgefallen?

Wie viel auch sonst über das vorliegende Buch zu sagen wäre, es sei nur noch der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass der Verfasser die von ihm darin vertretene Position nochmals einer eingehenden Revision unterziehen und dann zu Ergebnissen kommen werde, die den religiös-sittlichen Gemütsbedürfnissen mehr genügen als die von ihm hier dargebotenen. Schon jetzt erklärt er, „die Einzigartigkeit des Christentums und der Person Jesu voll anzuerkennen", und bezeichnet beide als „herrliche Früchte am Baume der Menschheit"; er bekennt, dass in der Verkündigung Jesu vom himmlischen Vater das denkbar höchste Symbol für den absoluten Weltgrund gegeben sei, und er stimmt dem Rauwenhoff'schen Satze zu, dass „in der Welt nicht blos Causalität, sondern zugleich eine auf das sittliche Ideal hinarbeitende Finalität" herrscht. Darum wird es ihm hoffentlich gelingen, den Schein von sich abzuwälzen, als bestehe für ihn das sittliche Ideal in einem „Vernunftreiche", worin thatsächlich nur der Verstand und das natürliche Mitgefühl die massgebenden Factoren sind, und von dem Vorurteil sich loszumachen, als ob „der überlieferte Begriff" der Religion ein „egoistisches Moment" als ein ihr wesentliches in sich trage.

Nordhausen. D. Georg Graue.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Verantwortlicher Redacteur **D. A. Hilgenfeld.**
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VI.

Eine neue griechische Dogmatik.

Von

Prof. D. **August Dorner**.

Rhossis in Athen hat im Jahre 1903 den ersten Band seines Systems der Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche herausgegeben[1]), ein Werk, das in mehrfacher Hinsicht Beachtung verdient, da es dem in der modernen griechischen Kirche herrschenden Geiste conform ist und die Billigung der kirchlichen Behörde erhalten hat. Die Schrift zeigt sich von der speculativen deutschen Theologie des vorigen Jahrhunderts auf das Stärkste beeinflusst. Der Verf. beweist eine energische Kraft des Denkens über die schwierigsten Probleme, methodische Schulung und eine klare Diction. Dieses Buch zeigt aufs Neue, wenn es des Beweises dafür bedürfte, dass die griechische Kirche wenigstens in Hellas sicherlich nicht blos mystagogische Kirche ist, wogegen Rhossis ebenso protestirt. Wenn man diese Kirche einseitig intellectualistisch nennen wollte, so würde das eher berechtigt sein, wie denn auch das Mystagogische vielfach auf die anschauliche Darstellung im Cultus zurückzuführen ist. Aber gerade das Gewichtlegen auf wahre Erkenntnis ist ein Moment, das Beachtung im modernen Protestantismus verdient, der viel-

[1]) *Σύστημα τῆς Δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας ὑπὸ ΖΗΚΟΥΔ. ΡΩΣΗ. Τόμος πρῶτος. Ἐν Ἀθήναις* 1903.



fach sich damit begnügt, die Religion psychologisch zu behandeln und ihr Erkenntnis abzusprechen. Es wird aber wahr bleiben, dass, wenn die Religion es nicht mit erkennbaren Objecten zu thun hat, sie in das Gebiet der Dichtung gehört. Dass diese Meinung aber zu einer doppelten Wahrheit und schliesslich auch zu einem psychologischen Dualismus zwischen Gefühl, Willen — und Erkennen, Phantasie führt, wird man schwerlich läugnen können. Es dürfte deshalb durchaus nicht veraltet, sondern zeitgemäss sein, dem griechischen Dogmatiker Gehör zu geben, der es von vornherein ausspricht, dass die Dogmatik es mit Gott und seinen Thätigkeiten zu thun habe, und damit die Gotteserkenntnis in den Mittelpunkt des Interesses stellt. Dass diese Auffassung der Dogmatik — mag sie auch einseitig sein — ein gegenwärtig nur zu sehr vernachlässigtes Gebiet behandelt, wird der nicht läugnen können, der der Religion nicht die Beschäftigung mit Illusionen zuschreiben will.

Zunächst will ich den Gang, den diese Dogmatik nimmt, skizziren und sodann einzelne, für die Gegenwart besonders wichtige Punkte besprechen.

In der Vorrede hebt er hervor, dass die Dogmatik keineswegs blos historischen Charakter trage, sondern auch auf dem historischen Grund sich zu der Erkenntnis der Wahrheit des christlichen Inhalts zu erheben habe. Zu diesem Zwecke müsse sie auch philosophischen Charakter haben und dürfe die systematische Form und Methode nicht vernachlässigen, müsse ein Ganzes der christlichen Erkenntnis schaffen und sich zu der jedesmaligen Gegenwart in Verhältnis setzen, Alles prüfen und das Gute behalten. „Jedes neue System der orthodoxen Dogmatik soll nicht nur eine genaue und methodische Darlegung der Principien des Christentums und der Dogmen der orthodoxen Kirche und ein Beweis für ihre Wahrheit sein, sondern auch eine theologische Theorie über das All (eine Weltanschauung) aus einem besonderen wissenschaftlichen

Standpunkte enthalten." Er will die Wahrheit der Principien des Christentums darstellen und glaubt, dass diese Erkenntnisse auch für das praktische ethische Leben bedeutsam sind.

Die Einleitung behandelt den Gedanken, dass das Christentum die Verbesserung und Vollendung der vorchristlichen Weltanschauungen sei. Der hellenische Polytheismus habe auch die griechischen Philosophen gehindert, einen vollkommenen Gottesbegriff zu bilden. Erst im Christentum sei der Theismus zur Geltung gekommen, der sich dem Dualismus und Deismus wie dem Pantheismus gleicher Weise entgegenstelle. Gott sei hier in sich und offenbare sich doch zugleich in der Welt im Logos, vor Allem in der historischen Menschwerdung des Logos, die ihm — auch abgesehen von der Sünde — in sich notwendig ist, weil sie erst die Vollendung des religiösen Lebens ermöglicht, das im göttlichen Ebenbild angelegt ist. In der Idee des ewigen Logos, in seiner Menschwerdung, im historischen Christus, in dessen Opfer zur Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit sehe das hellenische Volk die Vollendung der Ideenlehre des Plato, der Logoslehre der Stoa, des leidenden Gerechten des Plato, dieses „hellenischeu Jesajas". So sei das Christentum die wahre Philosophie, und die Hellenen haben die Lehren des Christentums ausgebildet, die besonders philosophischen Charakter tragen, die Trinitätslehre und die Lehre von der Menschwerdung des Logos. „Das Christentum als die Wechselgemeinschaft Gottes und des Menschen ist zugleich Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Energien, die, als aus dem Willen hervorgehend, ethischen Charakter tragen".

Nach diesen einleitenden Bemerkungen geht er dazu über, den Begriff der Dogmatik zu bestimmen. Es geschieht dies auch, wenn ich so sagen soll, im grossen Styl. Der Verf. begnügt sich nicht damit, den Begriff der Dogmatik zu erörtern, sondern er setzt ihre Beziehungen

zur Exegese, zur Dogmengeschichte, überhaupt zu allen theologischen Disciplinen, zur Naturwissenschaft, Philosophie und Geschichte der Philosophie auseinander. Sodann fragt er nach den Quellen der Dogmatik, den historischen der Kirche und Schrift, dem Begriff des Glaubens. Ausführlich erörtert er die Frage nach der Gewissheit, der unmittelbaren, wie er sie nennt, die auf dem Glauben an die Aussagen der Schrift und Tradition der Kirche ruht, die sich aber auch als religiöse Gewissheit auf die Wahrheit und die religiöse und ethische Kraft des Christentums bezieht, und nach der wissenschaftlichen Gewissheit, wobei das Verhältnis der theologischen Theorie zum Dogma erörtert wird. Endlich werden Methode und Einteilung der Dogmatik besprochen. Dieser gesamte Abschnitt orientirt also nicht nur über den Begriff der Dogmatik, sondern er thut dies nur, indem er zugleich ihre Fundamente blosslegt und ihre Stellung in der Gesamtwissenschaft bestimmt.

Es sei gestattet, einiges Charakteristische herauszuheben[1]). Die Dogmatik soll es mit Gott und seinen Thätigkeiten zu thun haben. Ihr Fundament ist der unmittelbare Glaubensinhalt, wie er in der Schrift und Tradition niedergelegt ist und von dem Gläubigen angenommen wird, jedoch nicht blos auctoritativ, sondern so, dass er auch in seinem Bewusstsein von der Wahrheit dieses Inhalts Erfahrung hat durch die Einwirkung des in der Kirche und in dem Einzelnen wirkenden göttlichen Geistes. Gerade so wie jede Wissenschaft, auch die Philosophie, mit einem Gegebenen anfangen müsse, sei es auch nur mit der Voraussetzung, dass eine Erkenntnis möglich sei, so müsse die Dogmatik auch den Inhalt des Christentums als gegeben voraussetzen. Es sei aber die Aufgabe der Erkenntnis, diesen Inhalt als wahr und der Vernunft entsprechend zu erweisen. Denn wenn er auch in dem

[1]) S. 22—124.

Sinne übernatürlich und übervernünftig sei, dass er von der menschlichen Vernunft nicht hervorgebracht werden könne, so sei er doch nicht gegen die Vernunft, ja, diene vielmehr der Vollendung der Vernunft, die ihn verstehen und als in sich wahr erkennen könne. Das Christentum habe ein Princip, das als gegeben vorausgesetzt werden müsse. Aber dieses im Gehorsam des Glaubens aufgenommene christliche Princip soll im Erkennen frei angeeignet werden. Wenn auch die Substanz des Dogmas in der Schrift und Tradition gegeben ist, so wird sie doch in der esoterischen Erkenntnis präciser ausgebildet und im Zusammenhang erfasst, wie denn auch die ausgeführten Dogmen der Kirche mit Hülfe der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst erst gebildet werden, besonders im Gegensatz gegen die Häresen, die zu genauerer Präcisirung auffordern. Kurz, wenn unser Geist sich die Botschaft angeeignet hat, so trifft das Zeugnis der Kirche, das des eigenen und des göttlichen Geistes zusammen, um eine unmittelbare Gewissheit herzustellen, auf die sich dann die wissenschaftliche Gewissheit, die Erkenntnis der Wahrheit dieses Inhaltes, aufbaut. Das Historische und Ewige, das kirchliche Bewusstsein und das religiöse Bewusstsein des Einzelnen trifft zusammen und wird dann Gegenstand der Erkenntnis, die auch in sich Wert hat. Die Möglichkeit dieser Erkenntnis beruht darauf, dass die erste und zweite Schöpfung nicht einander fremd sind, sondern dass beide im Logos verbunden sind. Wenn er hier von dem Wesen des Christentums ausgeht, das für die Dogmatik die Basis bildet, so hat er diesen Begriff freilich nicht scharf durchdacht. Er sagt S. 121: „Das höchste und absolute Princip des Christentums, aus dem alle übrigen christlichen Begriffe und Lehren über Gottes Energien in seinem Verhältnis zur Welt und zum Menschen folgen, ist der eigentümliche Begriff Gottes als des trinitarischen und seiner absoluten und ewigen Energien, der das Product der die erste Schöpfung erneuernden und vollendenden,

in der Menschwerdung des Logos gegebenen zweiten Schöpfung ist". Allein, andererseits stellt er nun doch wieder nicht blos die Lehre vom Ausgang des Geistes blos vom Vater, sondern auch alle Dogmen als wesentlich hin, die die Kirche in ihren Bekenntnissen im Gegensatz gegen Papismus, Protestantismus, Altkatholicismus aufgestellt hat. Schliesslich entscheidet also über das Wesen des Christentums die Tradition der Kirche, die unfehlbar ist, weil sie den Geist hat. Wenn er hier noch von Fortschritt reden kann, so kann sich dieser höchstens auf die Form, auf die Art der Verknüpfung der Dogmen und auf die Präcisirung solcher Dogmen beziehen, die noch nicht genau fixirt sind. Der Verfasser steht eben noch auf dem völlig naiven Standpunkt, wenn er meint, die Schrift, die Tradition, das wissenschaftliche Denken stimmen einfach überein. Was er über die Speculation sagt, wird durch diese starke Kirchlichkeit wieder eingeschränkt, wenn nicht aufgehoben.

Zu beachten ist ferner, dass er die Beziehungen der Dogmatik zur Physik nicht blos im kosmologischen Beweise findet, sondern auch die Grenzen beider Gebiete festzustellen sucht. Die Physik habe es mit der Einzelforschung zu thun, sehe aber von der letzten Ursache ab, mit der es die Dogmatik zu thun habe. Die Dogmatik dagegen müsse die Selbständigkeit der Weltfactoren und ihre Gesetze anerkennen, wenn auch beide Wissenschaften dunkle, mysteriöse Punkte haben. Die metaphysischen Voraussetzungen könne die Physik nicht erkennen, die eine empirische Wissenschaft sei. Übrigens hat für seine Theorie vom Wunder diese Ansicht doch die Folge, dass er sich zu zeigen bemüht, dass durch die Wunder die Naturgesetze nicht aufgehoben werden, da vielmehr die physikalischen Kräfte immer nach ihren Gesetzen wirken, und nur noch eine neue Kraft hinzukomme, die neue Veränderungen hervorrufe, wie der Mensch durch seine Handlungen die Natur auch verändere.

Was das Verhältnis der Dogmatik zur Philosophie

angeht, so haben beide gemeinsam die Methode, das logische Denken, ebenso auch dies, dass beide über die Empirie hinausgehen zu metaphysischen Erkenntnissen. Wie die Philosophie die physische und geistige Welt voraussetzt und auf die einheitliche Ursache zurückgeht, die Mechanismus und Zweck verbindet, so geht die Theologie auch von der empirischen Erkenntnis der physischen und geistigen Welt und der angeborenen Frömmigkeit sowie dem unmittelbaren christlichen Glauben aus und vollendet die christliche Erkenntnis ebenso durch Rückgang auf die absolute Ursache, von der aus sie den Weltzusammenhang zu begreifen sucht. Er sucht zu zeigen, dass die wahre Philosophie nicht die Materie auf den Geist zurückführen könne oder den Geist auf die Materie. Natur und Geist müssen in Gott zur Einheit zusammengefasst, auf ihn als Ursache zurückgeführt werden sowohl von der Philosophie wie von der Theologie in dem Theismus, in dem beide zusammenstimmen. Hier wird also eine philosophische Erkenntnis Gottes zugestanden, die freilich die vorchristliche Philosophie nicht erreicht hat. Gegen die Skepsis wendet er ein, dass sie immer, um skeptische Sätze zu begründen, doch irgend eine Erkenntnis voraussetze. Der menschliche Geist sei für die Erkenntnis bestimmt, und die Skepsis habe nur Bedeutung als kritischer Einschlag. So glaubt er nun eine Dogmatik geben zu können, welche die Lehre von Gott und den göttlichen Thätigkeiten behandelt. Zuerst geht er aus von der Lehre von Gott an sich und redet dann von seiner Bethätigung in der Welt. Die Methode, die hier befolgt wird, ist philosophisch, aber zugleich im Einklang mit dem christlichen Princip. Er geht von der Erfahrung, von dem in der Schrift und der Tradition Gegebenen aus, explicirt dieses aber dann nach logischen Gesetzen, wobei man teils analytisch von der Empirie zu den letzten Principien aufsteigt, teils synthetisch von den letzten Principien zu der Empirie herabsteigt. Er befolgt in Bezug auf die Gottes-

erkenntnis beide Wege. Zuerst stellt er die allgemeine Lehre von Gottes Wesen und Energien dar, dann die specifisch christliche trinitarische, von der Empirie aufsteigend. In dem zweiten Teil, wo er Gottes Verhältnis zur Welt beschreibt, verfährt er synthetisch, von den Principien zur Empirie herabsteigend. So wird die specifisch christliche Betrachtung von der Menschwerdung zum ewigen Logos und der Trinität aufsteigen, dann aber auch wieder herabsteigend die Notwendigkeit der Menschwerdung darthun, wie sie in dem ewigen Logos begründet ist.

Betrachten wir einen Augenblick den Inhalt des ersten Teils, der von Gott an sich handelt. Hier redet er zuerst von der allgemeinen Gotteslehre, der natürlichen Gotteserkenntnis (S. 125—188), wie sie in den Beweisen vom Dasein Gottes erörtert wird, sodann von der specifisch christlichen Gotteslehre, der trinitarischen, und Gottes Eigenschaften (S. 188—329). In dem ersten Abschnitt verteidigt er die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und ihre Berechtigung. Absolut ist unsere Gotteserkenntnis nicht, aber aus seinen Werken kann Gott in fortschreitendem Masse erkannt werden. Was bewiesen werden soll, ist zwar im Glauben schon da, darum ist aber der Beweis doch nicht überflüssig. Denn die blos historisch auctoritative Lehre kann ebensowenig genügen wie die blos psychologische Beschreibung des Erfahrungsinhaltes. Wenn man Gott für unerkennbar erkläre, nur dem Gefühl zugänglich, so enthalte auch so die Bestimmung, was er nicht sei, schon das Positive in sich, was er sei, seine Absolutheit. In Bezug auf die Beweise folgt er dem Gedanken J. A. Dorner's, dass die einzelnen Beweise nur Momente eines Beweises seien. Der historische Beweis aus der Allgemeinheit des Gottesglaubens ist nur ein Zeichen davon, dass in der logischen Natur des Menschen der Gottesbeweis tief eingegraben ist, ist aber kein stricter Beweis. Der kosmologische Beweis oder das kosmologische Element des Beweises geht von der physischen Notwendig-

keit der gesetzmässigen Wechselwirkung der Weltobjecte auf eine notwendig wirkende höchste Macht als Ursache der Wechselwirkung aus, während das psychologische und teleologische Moment aus den Phänomenen der geistigen Welt auf eine höchste Vernunft, höchsten Willen, höchstes Gute schliesst, das ontologische Element des Beweises aber den Abschluss giebt, insofern aus dem Begriff des unendlichen absoluten Wesens sein Sein bewiesen wird und damit Gott nicht blos als höchste Macht, Vernunft, Wille, Guter, sondern als absolut in all' diesen Beziehungen erwiesen wird. Denn das rein aus sich selbst notwendige Wesen ist absolut, und ihm kommen all' die Prädicate zu, die die übrigen Elemente des Gottesbeweises erschliessen. Dagegen kann es einen Beweis aus Wundern und Schrift nicht geben, weil vielmehr Gott schon vorausgesetzt ist, um an Beides zu glauben. In Bezug auf den teleologischen Beweis erkennt er an, dass die Zweckmässigkeit der Natur für einen Gottesbeweis nicht ausreicht, da in der Natur kein höchster Zweck ist, sondern nur die Zweckidee angeregt wird, die erst in der geistigen und ethischen Welt ihre Spitze erreicht. Die neuesten Verhandlungen in Deutschland, v. Hartmann's relative Zwecktheorie, Wobbermin's biologischen Beweis scheint der Verfasser nicht näher zu kennen. Auch ist in seinem teleologischen Beweis bedenklich, dass er nicht dem ethischen Leben seine Selbständigkeit lässt, sondern das höchste Ziel hat der Mensch erst in Gott, der das höchste Gut ist. Damit ist das endliche Sittliche nicht als absolut zweckvoll hingestellt, wovon die bedenkliche Folge ist, dass die religiöse Gemeinschaft allen anderen als letzter Zweck übergeordnet wird. Gerade wenn Gott ethisch ist, so muss auch das Ethische in der Welt, trotz seiner endlichen Formen, absoluten Wert haben, und umgekehrt kann aus dem in endlichen Formen sich vollziehenden Ethischen in der Welt um seines unbedingten Charakters willen auf ein absolutes ethisches Wesen geschlossen werden. Die

Idee, dass alle anderen Beweise ausser dem ontologischen nur auf eine höchste Macht, Vernunft, Willen, Gut führen, aber nicht auf ein absolutes, also nicht die Überweltlichkeit Gottes garantiren, ist gewiss erwägenswert. Nur der ontologische Beweis, der Gott als absolutes Sein erweise, gebe diese Ergänzung. Erst so ist er die notwendig gedachte Ursache seiner selbst. Er stellt das ontologische Element des Beweises an den Schluss, weil Gott als Urheber der Welt noch nicht absolutes Sein sei, sondern nur höchstes, während er als aus sich seiendes Wesen erst absoluten Charakter trage. Dieses nicht nur höchste, sondern absolute Wesen, das seiner Natur nach einzig sein muss, verbindet nun erst alle die anderen Momente zur absoluten harmonischen Einheit, während eine höchste Macht oder höchste Weisheit auch noch für sich gedacht werden könne, wie z. B. die Athene. Erst wenn Gott notwendig als absolutes, einfaches, autarkisches Wesen gedacht werden müsse, müssen ihm auch all' die anderen Prädicate in absoluter Weise zukommen. Eben aus dieser Absolutheit Gottes schliesst er auch, dass zwischen Gott und der Welt nur ursächliche Beziehungen bestehen könnten, nicht Wesenseinheit und nicht Dualismus, sondern ursächliche *συνάφεια*. Diese Absolutheit ist aber nicht Unbestimmtheit, sondern positiv: Gott ist das *αὐθύπαρκτον*, das selbstgenugsame Wesen, das auf sich selbst beruht. Aber dieses absolute Wesen wird nun durch die anderen Beweise näher bestimmt, die zwar für sich die Absolutheit nicht erreichen, wenn aber die Absolutheit erreicht ist, als Prädicate dem absoluten Wesen zukommen, das nicht neuplatonisch unbestimmt ist. Aber völlig werde das Verhältnis des absoluten Wesens zu der Welt erst durch die Trinitätslehre bestimmt, in welcher der Theismus zum Abschluss komme, da sie erst zeigt, wie die Absolutheit und Bestimmtheit in Gott verbunden werden kann. Nachdem er die Trinitätslehre historisch in der Schrift und Kirche verfolgt hat, stellt er seine Ansicht in dem Sinne

auf, dass der Vater zwar die Ursache von Sohn und Geist sein soll, aber zugleich der Vater das physische, der Sohn das logische und der Geist das ethische Element der Gottheit vertrete. Er unterscheidet den Vater als das *φύσει ἐνεργοῦν* von dem Sohn, in welchem der Vater seine Macht zugleich als logische, und dem Geiste, in dem er sie als ethische näher bestimmt. Da er nun aber aus dem Unterschiede zur Einheit zurückkehrt, so weiss sich Gott und will sich als absolutes, vernünftiges, ethisches, allmächtiges Wesen. Was Rhossis will, ist dies, dass das Notwendige zugleich vernünftig und frei gewollt sei. Gott stehe nicht unter dem Notwendigen wie Zeus unter der *εἱμαρμένη*, vielmehr sei das Gute, Wahre, Gerechte im Vater als naturnotwendig, als Idee im Sohne und als frei gewollt im Geiste, und da alle drei eins seien, so sei hier die volle Einheit des Physischen, des Vernünftigen und Ethischen gegeben. Gott offenbart sich in sich selbst als dreieinigen, und erst auf Grund davon, dass er sich will und weiss, kann er auch frei schaffen.

In dieser Auffassung ist nicht klar, wie einerseits der Vater als physischer aus sich das Logische, die Ideenwelt und den Willen, das Ethische hervorbringen kann; so scheint die Erkenntnis wie die Freiheit das Product der physischen Notwendigkeit, und die Gefahr einer naturhaften Religiosität ist noch nicht überwunden. Andererseits will er nun aber doch, dass erst in der Einheit aller drei Hypostasen Gott gut, wahr, gerecht sei, er also die Einheit des Notwendigen und Freien als ethischer repräsentire, der in den Unterschieden sich selbst als die Einheit der Unterschiede des Physischen, Logischen und Ethischen will. Es zeigt sich hier die grosse Schwierigkeit der griechischen Trinitätslehre, dass, wenn man vom Vater als dem absoluten *αἴτιον* ausgeht, in ihm schon Alles enthalten sein muss, er aus seiner Einheit die Unterschiede heraussetzt, während der Vater doch nur eine Hypostase neben den beiden anderen wesensgleichen Hypostasen sein

soll. Immerhin bleibt es wahr, dass nur ein in sich unterschiedener Gott, der aus den Unterschieden zur Einheit zurückkehrt, ein seiner selbst mächtiges Wesen sein kann. Auch darin hat der Verfasser gewiss Recht, dass die physischen, logischen, ethischen Prädicate Gottes untrennbar sind, dass die Macht auch intelligent und ethisch zu bestimmen ist, wie die absolute Vernunft auch Anteil hat an der Realität der Macht und zugleich an der Güte, dass endlich die ethischen Eigenschaften nur zu verstehen sind in der Einheit von physischer Notwendigkeit (Macht), vernünftiger Überlegung und freiem Willen. Denn das Ethische blos als eine macht- und realitätslose Idee, die höchstens in gutem, ohnmächtigem Wollen besteht, vorzustellen, geht nicht an; auch bleibt es wahr, dass das Gute eine physische Basis hat, ohne die es in der Luft schwebt. Die ethische Zweckursache muss immer zugleich causa efficiens sein, ohne die sie sich nie der Realität erfreuen kann.

Der Verfasser führt zunächst aus, dass Gott als absoluter nicht unbestimmt, seine Einfachheit nicht Unterschiedslosigkeit sei, sondern dass er durch seine Thätigkeit sich selbst bestimme als eine lebendige, autarkische, absolute, unveränderliche Einheit, die alle Lebensfülle, Weisheit, Güte in sich birgt, sich selbst erkennt und liebt. Dieser absolute Charakter, den Gott in sich hat, wird aber ergänzt durch eine andere Betrachtung. Indem Gott die Weltidee concipirt und die Welt erschafft, nehmen seine Eigenschaften einen anderen Charakter an, werden *σχετικαί*, beziehungsvolle Thätigkeiten. Wie er von der Welt zu Gott als absolutem Wesen „analytisch“ aufgestiegen war, so sucht er nun „synthetisch“ aus dem absoluten Wesen die Welt zu verstehen.

Die Lehre von der Schöpfung construirt er so, dass Gott die Idee des Andersseins, das als Nichtseiendes gewusst wird, als ein sein Könnendes erfasst und vermöge seiner Güte realisirt. Auch hier wirkt Gott einheitlich als Macht, Weisheit und Wille, als dreieiniger, und doch sind

die göttlichen Energien in Bezug auf die Welt von Gottes absoluter Activität als σχετικαί zu unterscheiden. Das absolute Wissen Gottes von sich selbst ist von dem Wissen der Welt unterschieden. Gott begleitet mit seinem Wissen die Zeit, so dass er das Vergangene als vergangen, das Gegenwärtige als gegenwärtig weiss. Da er aber zugleich ein Vorherwissen von Allem haben soll, und da sein Wissen in keiner Weise den Charakter der Empfänglichkeit tragen soll, Gott auch gegenüber den freien Ursachen mindestens ein hypothetisches Vorherwissen hat, so ist nicht recht deutlich, wie das ewige Vorherwissen sich zu dem zeitlich fortschreitenden Wissen Gottes verhält. Ebenso aber ist Gottes Activität in der Welt auch eine wechselnde. Die schaffende Thätigkeit wird von der erhaltenden und leitenden unterschieden und ebenso sehr der Anfang der Schöpfung behauptet wie die unendliche zeitliche Fortdauer derselben. Der Verfasser giebt sich viel Mühe, die Idee der Entwickelung so durchzuführen, dass immer neue Thätigkeiten Gottes einsetzen, Neuschöpfungen, welche der vorhergehende Zustand der Welt erwartet, für die er empfänglich ist, so dass auf diese Weise Gott zuerst die Materie schafft, dann unter Mitwirkung der geschaffenen Materie in neuen Schöpfungsacten das organische Lebendige hervorbringt, bis er schliesslich den Menschen unter Mitwirkung der bisherigen Weltfactoren, die nach ihren Gesetzen wirken, schafft. Er setzt sich hier mit der Descendenztheorie auseinander und sucht zu zeigen, dass die neuen Arten auf besonderer Thätigkeit Gottes ruhen und besonders der Mensch, dessen Freiheit, Selbstbewusstsein, logische und ethische Beschaffenheit aus tierischen Anfängen nicht erklärbar seien. Auch in diesem Punkte schliesst er sich der Hauptsache nach an die Dogmatik von J. A. Dorner an. Er sucht die relative Selbständigkeit der Welt, ihrer secundären Causalitäten mit der göttlichen Thätigkeit zu combiniren, und zwar so, dass diese letztere an den Knotenpunkten der Entwickelung, wozu er selbst die Entstehung

neuer Arten rechnet, ein Neues setzt, das aus dem bisherigen Zusammenhang für sich nicht hervorgebracht werden konnte, für das dieser aber empfänglich war. Dieses Neue ist in der göttlichen Idee enthalten als Teilidee der gesamten Welt und wird jedes Mal durch den Willen und die Macht Gottes im Zusammenwirken mit den bisherigen Weltfactoren realisirt, wenn diese für das Aufnehmen des Neuen genügend empfänglich geworden sind. Die Welt soll ein organisches Ganzes sein, da die niedere Stufe immer für die höhere Empfänglichkeit besitzt und Gott nach einem einheitlichen Weltplan seine Thätigkeit bestimmt, jedes Mal zu der gegebenen Zeit an der rechten Stelle der Empfänglichkeit der Welt entsprechend ihr neue Momente einpflanzt, bis die Welt sich zu einem einheitlichen Ganzen unter Gottes Mitwirkung gestaltet hat. Unter diesen Gesichtspunkt wird auch die Lehre von der Offenbarung gebracht. Sie soll nicht absolut neu sein, sondern an Gegebenes anknüpfen; sie soll aber doch über dieses Gegebene übergreifen und Neues bringen, was die menschliche Vernunft zwar aus sich nicht hätte hervorbringen können, was aber doch in letzter Hinsicht dem höchsten Zweck des Reiches Gottes gemäss ist; so ist insbesondere der Gipfel aller Offenbarung, die Menschwerdung des Logos, in der Idee des Logos enthalten und entspricht der Idee des Menschen, wird aber doch erst durch eine besondere göttliche That realisirt, wenn die Empfänglichkeit der Menschheit für diese höchste Offenbarung des Logos in ihr reif geworden ist. Der Zweck aller göttlichen Thätigkeit in der Welt mündet in dem Reiche Gottes aus, der Gemeinschaft der Geister untereinander und mit Gott, wo die höchste Erkenntnis, ethische Vollendung und Seligkeit erreicht werden. In Bezug auf die Hemmnisse der Welt hebt er hervor, dass es böse Geister gebe, die aber höchstens zum Bösen anregen, aber nicht zwingen können, die frei gefallen seien, dass in der Natur Übel seien, welche aber durch die Thätigkeit des

Menschen, der die Naturgesetze kenne und benutze, aufgehoben werden und zur Anregung der menschlichen Kräfte dienen. Die Zweckwidrigkeiten in der Natur führt er zum Teil zurück auf die Selbständigkeit der einzelnen Naturobjecte, die aber allmählich unter Mitwirkung Gottes durch die menschliche Cultur überwunden wird, wenn auch in diesem Leben absolute Harmonie nicht erreicht wird.

Wenn die Dogmatik nur Gott und seine Thätigkeiten darstellen soll, so sollte er freilich bei der schöpferischen, erhaltenden, leitenden, offenbarenden, erlösenden Thätigkeit Gottes stehen bleiben. Er behandelt aber auch die Lehre von Engel, Teufel, Welt und Menschen unter dem Titel *ἀποτέλεσμα* der schaffenden und leitenden Thätigkeit Gottes. Hier kommen die Doppelheit von Leib und Seele, die Wechselwirkung beider, die Unsterblichkeit der Seele, der Ursprung der Seelen, der Gattungszusammenhang und der Urstand zur Sprache. Was er über die Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leibe sagt, über die einheitliche Kraft des Denkens im Gegensatz zu dem zusammengesetzten Leibe, über die Einheit des Selbstbewusstseins trotz des beständigen Stoffwechsels im Hirn, über die Ideale, die nicht Producte mechanischer Hirnthätigkeit sein können, ist sehr beachtenswert. Die Seele ist das einheitliche Wesen, das auch die Vielheit der Materie zur Einheit führt. Die Seele scheidet sich in Erkennendes und Erkanntes und fasst sich selbst zur Einheit zusammen, unterscheidet sich auf Grund hiervon auch von dem Körper. Sie erkennt Gott als die höchste absolute Einheit, sie hat freien Willen und unterscheidet sich durch dies alles von den Tieren, mit denen sie Fühlen, Begehren, Phantasie und Gedächtnis gemeinsam hat. In Bezug auf das Verhältnis von Leib und Seele verwirft er den Parallelismus und nimmt Wechselwirkung an unter Mitwirkung der göttlichen Thätigkeit, welche die Wechselwirkung dieser beiden secundären Causalitäten (wie überhaupt die Wechselwirkung der Weltobjecte) begründet,

wobei er nicht nur den Einfluss des Leibes auf die Seele, sondern auch den der Seele auf den Leib gebührend würdigt. Die immaterielle Seele hat die Kraft, die physikalischen und chemischen Bewegungen der Atome für die Functionen des Körpers zu verwenden, indem sie ihnen bestimmte Richtungen giebt und so den Leib gestaltet. Aber ebenso wirkt auch dieser Atomcomplex des Leibes auf die Seele zurück. Die Seele bewegt den Körper zur Durchführung ihrer Ideen, und der Körper teilt die in der Wechselwirkung mit der materiellen Welt empfangenen Wirkungen der Aussenwelt der Seele mit, die sie zur Erkenntnis verarbeitet.

Wenn der Verfasser auch nicht mit den neuesten psychologischen Forschungen bekannt zu sein scheint, so hat er doch hier im Anschluss an deutsche Vorbilder die Selbständigkeit der Seele und ihre Wechselwirkung mit dem Leibe mit guten Gründen verteidigt. Seine Ausführungen über die Seele und die Beweise für ihre Unsterblichkeit werden mit seiner metaphysischen Position in Beziehung gesetzt. Wie die Weltidee Gottes im vorzeitlichen Ratschluss durch die mit dem Logos verbundene Macht realisirt wird, so hat auch die Seele als Abbild Gottes die Fähigkeit, teleologisch zu wirken, indem sie die mechanischen Ursachen ihren Ideeen gemäss gestaltet, ja, selbst den eigenen Körper zielstrebig bildet. Ebenso aber stehen seine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, der metaphysische aus ihrer Einfachheit und Immaterialität, ihrer inneren einheitlichen Kraft, der teleologische aus der Zielstrebigkeit der Seele zur Vollendung, der ethische, der Würdigkeit und Glückseligkeit im Jenseits im rechten Verhältnis postulirt, der historische, der die Allgemeinheit der Idee der Unsterblichkeit constatirt, in Parallele zu den Gottesbeweisen. In Bezug auf die Entstehung der Seele sucht er, wie J. A. Dorner, den Präexistenzianismus, den Traduzianismus und den Creatianismus zu verbinden, und die Abstammung von einem

Paar sucht er um der einheitlichen Entwickelung der Menschheit willen festzuhalten. Die Idee des Menschen, wie sie in Gott vorhanden ist, wird realisirt unter göttlicher Mitwirkung im Einzelnen, im Haus, im Volk, im Staat, in der Alle umfassenden Kirche, in dem historischen Fortschritt und Aufeinanderwirken dieser Factoren. In dem Urstand hat der Mensch Freiheit und Vernunft als Vermögen von Gott erhalten, die das Ebenbild Gottes sind, insofern Gott auch Vernunft und Wille zukommt; aber er hat sich zu Gott empfänglich verhalten, und so ist die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht blos eine Naturgabe oder gar eine übernatürliche Gabe, sondern das Resultat der freien Bethätigung des *νοῦς*, der die göttliche Wirksamkeit in sich aufnimmt, welche dann mit den Seelenkräften zusammenwirkt.

Das letzte Capitel behandelt die Frömmigkeit, die er in dem Wechselverkehr von Gott und Mensch findet, jedoch so, dass Gott giebt und der Mensch empfängt. Der Mensch nimmt die göttliche Offenbarung im Glauben auf, der mit Erkenntnisstreben verbunden ist. Diese Offenbarung ist zuerst innere *συναίσθησις*, Innewerden Gottes, an dem alle seelischen Functionen beteiligt sind. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit dient dazu, diese innere Frömmigkeit zu leiten, und die verschiedenen religiösen Gemeinschaften sind Stufen, die in der einen wahren Kirche ausmünden, die von Demjenigen gestiftet ist, in dem die Idee der Frömmigkeit realisirt ist. In dieser Gemeinschaft hat Jeder unmittelbare Beziehung zu Gott und zugleich gegenseitige Gemeinschaft des Nehmens und Gebens. Gott offenbart sich stufenweise durch äussere und innere Offenbarung, die einander entsprechen. Die innere Offenbarung kennzeichnet sich dadurch, dass sie die jedesmaligen religiösen und ethischen Bedürfnisse befriedigt. Sie erfüllt eine jedes Mal vorhandene Empfänglichkeit und wird realisirt durch die Mitwirkung der geistigen und physischen Kräfte ihrer Träger und bestätigt durch die

äusseren Offenbarungszeichen im körperlichen Gebiete, welche die Menschen auf die neue Offenbarung aufmerksam machen. So schreitet im Anschluss an die im Menschen vorhandene Gottesidee die Offenbarung stufenweise fort, indem jedes Mal an das Wesentliche der gegebenen Stufe angeknüpft und den Bedürfnissen gemäss Neues gegeben wird. Die höchste Offenbarung ist in der Menschwerdung des Logos gegeben, volle Mitteilung von Kraft, Leben, Wahrheit. Diese ist ein Wunder, das aber von der Vernunft selbst gefordert ist, die für diese Mitteilung empfänglich ist.

Die Offenbarung wird niedergelegt in der Schrift und der Tradition, welche durch gottbegeistete Menschen hervorgebracht werden, ohne dass die Inspiration die Selbstthätigkeit ausschlösse. Er legt bei dem Kanon das Hauptgewicht auf die innere Authentie, den wertvollen Inhalt und die Anerkennung der Kirche, wenn auch der Verfasser unrichtig bestimmt sein sollte. Die Autorität des Alten Testaments gilt nur durch das Neue; die Unfehlbarkeit der Schrift bezieht sich nur auf das Wesentliche, die Wahrheiten des Glaubens und die ethischen Lehren. Die Inspiration hat verschiedene Grade; die historischen Teile der Schrift zeigen nur einen Beistand des Geistes; ja, es ist auch Anderes als blos Geoffenbartes in der Schrift enthalten, und manches Wertvolle ist nicht in ihr enthalten. Auch ist Vieles dunkel und bedarf der Interpretation, die nicht den Einzelnen überlassen werden kann, sondern kirchlich gebilligt sein muss, wie auch die Übersetzungen, wobei er sich energisch gegen die Übersetzung ins Neugriechische ausspricht. Die Tradition ist für ihn die notwendige Ergänzung der Schrift, da in der letzteren nicht die ganze Lehre gegeben sei, z. B. die Trinitätslehre, die doch für das Christentum so wesentlich sei, in ihr nur gestreift werde. Ja, die Schrift, insbesondere der Kanon als Sammlung, sei später als das *κήρυγμα* und die *παράδοσις*, die vielmehr der erste Kanon sei, auf

der die Schrift als Sammlung beruhe, und durch die sie erklärt werden müsse, durch die auch das Wesentliche aus dem Inhalt der Schrift erst herausgehoben werde. Denn die Paradosis enthalte den *κανὼν τῆς πίστεως*, die regula fidei, die je nach dem Bedürfnisse bei den einzelnen Schriftstellern verschieden gestaltet ist. Wie die Schrift verschiedene Lehrtypen habe, die sich aber nicht widersprechen, so widerspreche auch die Tradition nicht der Schrift, da beide ja denselben Geist zum Urheber hätten, der sich auch in den Herzen der Gläubigen ohne Tinte und Papier offenbare. Hier ist zu beachten, dass die Tradition für ihn keineswegs nur in der Vergangenheit besteht, sondern bis in die Gegenwart fortwirkt; aber diese Wirksamkeit ist nur in der Kirche vorhanden, und wenn sie auch in den Herzen der Gläubigen stattfindet, so ist doch Tradition nur das, was von der Kirche, welche den heiligen Geist besitzt, anerkannt ist, und zwar von der ungetrennten Kirche der ersten neun Jahrhunderte und der griechischen Kirche, welche den Geist rein bewahrt hat, was im Abendland nicht geschehen ist, wo der Papismus Irrtümer erzeugte und der Protestantismus in den Atomismus geriet. Die Häretiker sind ausser Stande, die Schrift zu verstehen, weil ihnen der in der Kirche wirkende Geist, der zur Erklärung nötig ist, fehlt. Er nennt die Tradition den ersten Kanon, weil sie vor der Schrift da war und diese ohne sie nicht verstanden werden kann; als geschriebene ist die Schrift der erste Kanon, und er hebt gelegentlich auch den Vorteil des geschriebenen Wortes wieder hervor, dass es den Inhalt ein für allemal festlegte, was freilich wieder dadurch paralysirt wird, dass ohne Tradition die Schrift nicht richtig erklärt werden kann.

Ich habe über den Inhalt dieses 1. Bandes ausführlich berichtet, weil er einen Einblick thun lässt in das moderne neugriechische Denken. Es sei noch verstattet, einige besonders interessante Punkte zum Vergleich mit der gegenwärtigen protestantischen Theologie heranzuziehen,

die so vielfach die griechische Kirche als eine mystagogische abthut. Die Differenz zwischen jener Arbeit und der protestantischen ist im Gebiete der Dogmatik im Wesentlichen die, dass man sich dort mit den speculativen Problemen abgiebt und sie teils im Anschluss an die altgriechische Philosophie, teils im Anschluss an die deutsche speculative Theologie behandelt, während man bei uns mehr den psychologischen und direct praktischen Fragen nachgeht. Das mag teilweise in der Verschiedenheit der Begabung liegen; aber auf beiden Seiten ist eine Einseitigkeit, und beide Richtungen können sich ergänzen, wobei übrigens nicht zu übersehen ist, dass Rhossis auch psychologische Fragen nicht unerörtert lässt, das Ethische selbständig zur Geltung kommen lassen will neben der Dogmatik und die Apologetik auch im grösseren Stil behandelt. Was ihn daran hindert, eine wirklich völlig einheitliche Position zu gewinnen, das ist die starke Betonung der Auctorität des kirchlich fixirten Dogmas, der Glaube an die Unfehlbarkeit der orthodoxen Kirche. Diese Voraussetzung ist es, die ihn nötigt, die Zugeständnisse nie weiter gehen zu lassen, als es der kirchlichen Position zuträglich ist. So wird zwar wohl das Recht der Heilserfahrung für den Einzelnen und der selbständigen Erkenntnis hervorgehoben, aber immer ist die Grenze die Auctorität der Kirche, mit der kein Conflict eintreten darf, oder, positiv ausgedrückt, die Harmonie mit der Wahrheit, die die Kirche hat. So wird zwar das Dogma selbst durch die wissenschaftliche Arbeit der Einzelnen nach ihm hervorgebracht, aber nur Derer, die mit der Tradition in Einklang sind, und deren Arbeit von der Kirche anerkannt wird. So müssen Schrift, Kirche, eigene Erfahrung, dogmatische Erkenntnis harmonisch zusammenstimmen. Zu einer wirklichen Vertiefung der Probleme kann es hier nicht kommen, weil von vornherein schon Alles ängstlich umschrieben und für die Harmonie präparirt ist. Kritische Fragen im Unwesentlichen werden nicht abgelehnt, aber

die Tradition der Kirche darf nicht kritisirt werden, und doch bedürfte gerade dieser Begriff sehr der Kritik. Soll nur das von der Kirche in Synoden Festgesetzte Tradition sein? Keineswegs; sie ist ja älter als die Schrift. Aber sie ist jederzeit durch die Gemeinschaft verbürgt, und auch in der freieren Form der regula fidei und des Taufbekenntnisses sieht er Auctoritäten, obgleich die regula fidei nach ihm selbst bei verschiedenen Schriftstellern verschieden gestaltet ist. Widersprüche dürfen hier nirgends sein. Das ist das Grunddogma.

Eben hierdurch wird er auch verhindert, mit seiner Anerkennung des christlichen Princips wirklich Ernst zu machen. Sobald im Christentum Wesentliches und Unwesentliches unterschieden wird, fürchtet er sofort, es könnte dadurch Vieles, was die Kirche festsetzt, als unwesentlich angesehen werden. Wenn er innerhalb der Kirche die Erfahrung der Einzelnen anerkennt, so zieht er doch nicht die Consequenz, dass das Wesen des Christentums auch individuell verschieden modificirt werden kann. Er wird gewiss die Zustimmung vieler Theologen haben, wenn er das Wesen des Christentums in der Verbindung des ewigen Logos mit dem historischen Christus und in der Aneignung dieses gottmenschlichen Erlösers im Glauben findet. Aber folgt nun daraus die ganze specifische Lehrweise der griechischen Kirche bis auf ihre moderne Sacramentenlehre und die Unfehlbarkeit der „von Christus gegründeten Kirche“? Er versteht gar nicht, dass, wenn man das Wesentliche von dem Unwesentlichen unterscheidet, man eben auch diesen Unterschied dahin durchführen muss, dass man im Nichtwesentlichen Freiheit lässt. Und doch ist er auch da nicht gewillt, die Consequenzen straff zu ziehen; denn er setzt sich mit einer musterhaften Liebenswürdigkeit mit Theologen anderer Ansicht auseinander und erklärt, Alles prüfen zu wollen, um das Gute zu behalten. Auch die Geschichte betont er stark und will, dass das Ideal historisch besonders in Christus ver-

wirklicht sei. Aber eine wirklich objectiv-historische, kritische Untersuchung ist bei seinen Voraussetzungen nicht möglich. Die historischen Quellen und ihr historischer Wert können nicht frei erforscht werden. Das Dogma bestimmt die Grenzen der Schriftauctorität. Jenseits derselben mag Kritik gelten, diesseits derselben nicht. Er redet von Fortschritt in der Geschichte. Aber dieser Fortschritt würde zu einer fortschreitenden Beschränkung des Bewusstseins führen, je mehr die Kirche aus ihrem Geistesbesitze heraus das Dogma ins Feine bestimmt. Von einer wirklich unbefangenen Erforschung des historischen Christentums kann hier so wenig wie in der römischen Kirche die Rede sein. Das Wesentliche steht fest. Sobald auch die Urzeit des Christentums zeitlich bedingt gesetzt wird, beginnt der Verfasser bedenklich zu werden. Zwar soll die Form vervollkommnet werden, und die Erkenntnis des Zusammenhanges und die Präcisirung schreiten fort. Aber im Grunde soll das den Inhalt nicht wesentlich tangiren. Was aber das Bedenklichste ist, ist das, dass die Erkenntnis nicht frei sich entfaltet, sondern kirchlich fixirt ist, so dass, je später Jemand lebt, um so mehr sein freies Denken eingeschränkt ist. Es ist ganz natürlich, dass, wo eine Kirche ihre Bleigewichte beständig vermehrt, mit denen sie auf die Entwickelung drückt, eine Vertiefung der Erkenntnis immer mehr erschwert wird. Und doch wird man Rhossis nicht absprechen können, dass er innerhalb der vorgeschriebenen Grenzen sein Denken selbstthätig entfaltet. Es ist der rationale Zug, den das griechische Denken nie ganz verleugnet. Der Logos, der sich dem Menschen offenbart, ist doch mit unserer Vernunft wesensverwandt, und eben deshalb ist Alles, was von ihm stammt, auch der Vernunft zugänglich. Daher können wir auch fortschreitend erkennen und haben schliesslich auch in unserer Vernunft Kriterien für die Wahrheit, ja Kriterien, an denen wir die Offenbarung beurteilen können. Diese Kriterien sind einmal die logische Widerspruchslosigkeit

und sodann, dass die Offenbarungslehren wirklich die religiösen und ethischen Bedürfnisse befriedigen und uns in der Heiligung und Beseligung fördern (S. 445. 446). Man sollte denken, dass diese Sätze Rhossis' weiter dahin führen müssten, hiernach das Wesentliche und Unwesentliche zu beurteilen und die Auctoritäten an diesem Massstabe zu messen. Allein statt dessen kommt er wieder auf die Kirche zurück, welche mit ihrer Tradition unfehlbar ist. Zwar mechanisch soll der Gehorsam gegen die Kirche nicht sein. Er setzt hier einfach voraus, dass die Kirche dem Ideal entspreche und deshalb ihre Lehre diesen Kriterien eo ipso entspreche. Von dem Protestantismus fürchtet er Atomisirung der Individualitäten. Er kann sich doch nicht ernstlich zu dem Gedanken erheben, dass für die Erkenntnis der Wahrheit die Kriterien in dem Vermögen des Subjects liegen. Die Gemeinschaft ist ihm doch immer über dem Subject. Würde er damit Ernst machen, dass das Subject in sich die Ideen des Wahren, Guten hat, in sich Massstäbe absoluter Art hat, was er in seiner Seelenlehre allerdings zugiebt, so würde er nicht doch immer wieder das Subject von dem Urteil der Kirche abhängig machen.

Rhossis ist geneigt, dem Protestantismus atomistische Freiheit zuzuschreiben. Allein es wird von einem Teil des Protestantismus auch gelten, dass er sich auf Auctorität stützt. Diese Auctorität kann auch nur Schrift und kirchliche Tradition sein. Es ist nicht uninteressant, die Position von Rhossis in Bezug auf das Verhältnis von Schrift und Tradition mit der vulgärprotestantischen Stellungnahme zu vergleichen. Wenn der Protestantismus noch heute als Popularreligion sich vielfach nur dadurch vom Katholizismus zu unterscheiden scheint, dass jener auf die Bibel, dieser auf die Kirche das Hauptgewicht lege, so ist die Schrift von Rhossis in dieser Hinsicht sehr instructiv. Er sagt, die Schrift sei dunkel; die protestantische Lehre sagt, sie habe perspicuitas. Er sagt: die Auslegung be-

darf einer unfehlbaren Auctorität; der traditionelle Protestantismus seit der Concordienformel sagt: die Schrift ist die lydia lapis, sie ist judex et norma. Aber die Concordienformel fügt bei, dass die Art, wie sie die Schrift auslegt und die Augustana, für alle Zeiten gelten solle. Wer ist da consequenter? Offenbar Rhossis. Wenn er ferner sagt: die Schrift als Kanon ist durch die Kirche gesammelt. Wollt ihr bei ihr als dieser Sammlung verharren, so steht ihr eben damit unter der Tradition der Kirche, so hat er auch damit wieder Recht. Mit einem Worte: der im Protestantismus nicht selten beliebte Rückgang auf die Schrift als unfehlbares Auctoritätsprincip kann sich nicht halten, wenn er nicht der die Schriften sammelnden Thätigkeit der Kirche Unfehlbarkeit zuschreibt, und wenn er nicht auch eine unfehlbare Interpretation der Schrift anerkennt. Wenn noch heute die „Pommersche lutherische Rundschau“ schreiben kann: „Wir . . . sollen mit dem unbedingten Anspruch auftreten, dass wir in unserem Bekenntnis, wie es in den Bekenntnisschriften formulirt ist, die absolute Wahrheit haben, die einer Fortbildung und Umbildung durch die Theologie nicht fähig ist“, so kann Rhossis daraus ersehen, dass der Protestantismus der einseitigen Bibelgläubigkeit auch bei der Traditionsgläubigkeit thatsächlich ankommt, freilich nur bei einer Tradition des Luthertums.

Wenn ferner Rhossis alle dogmatische Erkenntnis auf das Fundament der Offenbarung aufbauen will und doch zugleich als Kriterien für die Offenbarung die Befriedigung der religiösen und ethischen Bedürfnisse aufstellt, ja den Inhalt der Offenbarung zugleich als wahr erweisen will, so haben auch moderne Protestanten einen ähnlichen Standpunkt eingenommen. Auch sie berufen sich auf die Offenbarung; auch sie stellen inhaltliche Kriterien für sie auf, indem sie das für geoffenbart erklären, wovon sie selbst Erfahrung machen können; auch sie suchen Beweise für die Wahrheit des Christentums zu

geben. Beide suchen den Auctoritätsstandpunkt mit der Anerkennung des freien Urteils und der freien Erkenntnis der Wahrheit zu verbinden, und beide würden consequenter sein, wenn sie sich nicht auf die Auctorität der äusseren Offenbarung, sondern auf die innere eigene Erfahrung und Erkenntnis von der Wahrheit des Offenbarungsinhaltes beriefen. Denn die Versicherung der Kirche und die auctoritätsmässige Offenbarung der Schrift können zu solcher Gewissheit nichts mehr hinzugeben, die auf der eigenen Erfahrung beruht, die, an dem Massstabe des Ideals gemessen, anerkannt werden muss, die auf der Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit unserem Geiste ruht. Und wenn die Wahrheit des christlichen Inhaltes erkannt werden kann, bedarf es keiner Auctorität mehr, die uns über dieselbe versichert. Da kann die äussere Offenbarung in der Schrift oder der Kirche nur noch das Vehikel, das Anregungsmittel für die eigene Erfahrung und Erkenntnis sein.

Auch der moderne Protestantismus krankt an einem inneren Widerspruch, der ihn lahmlegen muss. Einerseits hat er das Princip des Prüfens, das kritische Princip nicht blos auf den Glaubensinhalt, sondern auch auf die Geschichte angewendet. Andererseits will er doch die historischen Auctoritäten, die er kritisirt, als Auctoritäten festhalten. Hier ist nur so zu helfen, dass man das Wertvolle, das Principielle des christlichen Bewusstseins, wie es jeder Christ erfahren kann, das Ewige des christlichen Bewusstseins für sich fixirt. Wenn man dieses Wesentliche des Christentums, das in allen Zeiten gleich bleibt, feststellen kann, so hat man für die Beurteilung des Historischen den Massstab zur Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen, und man kann in den historischen Erscheinungen dieses Wesentliche herausfinden, vor Allem an dem Stifter der christlichen Religion, soweit er historisch noch erkennbar ist. Aber man hängt nicht von dem Resultat der historischen Forschung für den Glauben ab, weil dieser in der eigentümlichen neuen Gottes-

gemeinschaft gegeben ist, die Jeder erfahren kann und soll. Wer hingegen den historischen Glauben zum Fundament des Glaubens überhaupt macht — und das thut Rhossis mit vielen Protestanten —, der muss auch dabei beharren, dass die historisch-kritischen Forschungen vor den Glaubenspositionen Halt machen — wozu Rhossis neigt —, kann aber nicht zu gleicher Zeit diese historischen Objecte einer Kritik unterwerfen, welche auch die absolute Auctorität des Stifters eben mit dieser Kritik schon in Frage stellt und als Resultat der Forschung eine zeitliche Bestimmtheit auch des Stifters verkündet, die seine absolute Auctorität aufhebt, weil nun das Subject selbst das Wichtige und Unwichtige auch an dieser Person nach seinem kritischen Massstabe feststellt. Gerade einem Origenes z. B. kommt es darauf an, dass wir selbst mit dem Logos uns zusammenschliessen, wozu Christi Vorbild der Antrieb sein kann. Es ist und bleibt eine dogmatische petitio principii, wenn von einer geschichtlichen Persönlichkeit in jeder Hinsicht Absolutheit ausgesagt wird. Ein ewiges, für Alle gültiges Princip, das für Alle Lebenskraft werden soll und kann, die vollkommene Gottesgemeinschaft, die den Menschen auch ethisch belebt, mag eine historische Persönlichkeit in die Welt bringen; aber dass sie dieses Princip auch in absoluter, überzeitlicher Form vertreten habe, ist eine petitio principii dogmatischer Art, die nie historisch verificirt werden kann, da vielmehr die geschichtliche Forschung das Gegenteil in vieler Hinsicht zeigt.

Rhossis möchte wie moderne Protestanten die rationale ewige Religionsform, die sich in immer erneuten concreten Formen darbieten kann, mit der auctoritativen einmaligen historischen Religionsform, der man sich auch in ihren concreten Zügen auctoritativ unterwerfen soll, combiniren. Aber Beides lässt sich nicht mit einander widerspruchslos verbinden. Man muss entweder die ewige rationale Seite der Religion preisgeben und sich ganz auf Seiten der Auctorität stellen, was selbst extreme

Lutheraner wagen, oder man muss die Relativität der geschichtlichen Form anerkennen und das historische Auctoritätsprincip fallen lassen, so dass die geschichtlichen Erscheinungen wegen ihrer zeitlichen Bedingtheit, mit der ihre Vertretung ewiger Principien verbunden ist, nur zu Anregungsmitteln für eigene Erfahrung, für wirklich unmittelbare Gottesgemeinschaft werden. Daran kann auch das Bewusstsein der Sünde nicht viel ändern. Denn diese kann nicht durch einen Anderen beseitigt werden, sondern nur durch principielle Umkehr des Sünders selbst, zu der ihm wiederum höchstens Anregung kann gegeben werden. Dass jedoch die Sünde Versöhnung brauche, ist zwar wahr, bedeutet aber im Wesentlichen dies, dass wir von dem von Gott trennenden Schuldbewusstsein befreit werden. Ob das der Fall ist, können schliesslich nur wir selbst erfahren; die Versicherung Anderer, Gott sei versöhnt, kann höchstens Anregung zu dieser Erfahrung geben. Ob aber Gott erst habe durch Christi Tod von seinem Zorn befreit werden müssen, das ist eine viel umstrittene Frage, die historisch schon deshalb schwer zu entscheiden ist, weil die historische Forschung uns höchstens bestimmte Ansichten über diese Frage mitteilen kann, die man zu verschiedenen Zeiten über die Bedeutung von Christi Tod gehabt hat, wie denn auch das Neue Testament sehr verschiedene Ansichten hierüber mitteilt. Worauf es ankommt, ist dies, dass wir die Erfahrung des Heils machen können, indem wir der Gottesgemeinschaft, des ethisch in uns wirkenden göttlichen Geistes inne werden, und zwar als einer allgemeingültigen, der Idee der Religion entsprechenden Erfahrung.

Rhossis behauptet, wie die meisten protestantischen Theologen, dass diese Vorstellung von dem christlichen Princip, wie ich sie vertrete, zu unbestimmt sei. Aber eine dauernde Gemeinschaft mit Gott, wonach der göttliche Geist allen Menschen innewohnen, sie der Kindschaft versichern, sie in ihrer Persönlichkeit nach allen Seiten

heben und beleben soll, ist doch in der That nichts, was in anderen Religionen sich findet. Man ziehe nur die anderen Religionen zum Vergleiche zu, und man wird finden, dass, was ich das christliche Princip nenne, keineswegs so fliessend und unbestimmt ist, wie man behaupten will. Dass dieses Princip nicht eine Theorie, sondern eine lebendige Macht ist, die sich nach allen Seiten bethätigt, eine historische Macht ist, die in verschiedenen Gestalten erscheint, das ist oft genug von mir hervorgehoben worden. Auch das giebt Rhossis zu, dass ich mit diesem Princip sehr tolerant denken kann, während die Identification der christlichen Religion nach einer ihrer Hauptformen immer die Gefahr in sich schliesst, die anderen christlichen Formen nicht als christlich anzuerkennen. Thatsächlich hat keine Partialkirche sich zur alleinherrschenden erheben können. Das Christentum als Universalreligion kann sich auch nicht mit einer national bestimmten Kirche, sei sie griechisch, slawisch, römisch, germanisch bestimmt, identificiren. Es steht über all diesen Erscheinungen. Sein Princip umfasst sie alle und muss so umfassend bestimmt werden, dass es sie alle umfassen kann und doch allen anderen Religionen gegenüber als die absolute Religion um seines Princips willen erscheint, das die Wahrheit aller anderen in sich schliesst, wie ich in meiner Religionsphilosophie dargethan habe.

Auch der theistisch bestimmte Gottesbegriff, nach welchem Gott immanent und überweltlich zugleich ist, sich mitteilt, ohne sich zu verlieren, der, von Gottes Seite angesehen, das christliche Princip ausmacht, den man auch in trinitarischer Form ausdrücken kann, ist keineswegs so unbestimmt, dass er nicht allen ausserchristlichen Vorstellungen überlegen wäre. Wenn nun Rhossis selbst anerkennt, dass das christliche Princip in dem theistisch-trinitarischen Gottesbegriff enthalten sei, der doch zugleich der wahrhaft philosophische, also rationale Gottesbegriff sein soll, so ist, von der göttlichen Seite angesehen, seine

Bestimmung des christlichen Princips von der meinigen thatsächlich gar nicht so weit entfernt. Nur glaube ich, die Consequenzen der Unterscheidung des Princips von dem, was innerhalb des Princips verschieden, insbesondere individuell verschieden gestaltet werden kann, stricter gezogen zu haben.

VII.

Das Urdeuteronomium.

Eine Erwiderung

von

Rev. Dr. **J. Cullen**
in Greenock (Schottland).

Dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift spreche ich vor Allem meinen aufrichtigen Dank dafür aus, dass ich durch seine Güte die Gelegenheit bekomme, in diesen Seiten auf die Kritik meines Buches „The Book of the Covenant in Moab“ eine Antwort zu geben. Mit den Einwendungen allgemeiner Art fange ich an, um später auf Einzelnes zu kommen [1]).

Der Einwand der Complicirtheit trifft doch wohl zunächst das Deuteronomium selbst und blos demzufolge und in einem anderen Sinne meine versuchte Lösung dieses Problems. Dass das Deuteronomium, wie es uns vorliegt,

---

[1]) Besondere Rücksicht wird hier auf folgende Recensenten genommen: A. Bertholet, in der Deutsch. Ltztg.; C. Piepenbring, in der Rev. de l'Hist. des Religions; C. Steuernagel, in der Theol. Ltztg.; W. E. Addis, im Hibbert Journal; A. Loisy, in der Rev. d'Hist. et de Litt. Relig., und B. D. Eerdmans, in Theol. Tijdschrift.

eine sehr complicirte Grösse ist, wird kaum Jemand leugnen. Es wäre also nur zu erwarten, dass irgend eine Lösung, die eine Aussicht auf Gültigkeit bietet, jedenfalls auf den ersten Blick den Anschein von Complicirtheit haben sollte. Was ich in dieser Beziehung natürlich beanspruche, ist, dass diese Complicirtheit, die im Buche als ein Rätsel schon dasteht, sich nunmehr nach meinen Ausführungen als ein verständlicher Entwickelungsprocess darstellt, der nach gewissen einfachen und naturgemässen Grundsätzen vor sich gegangen ist.

Die Umarbeitungen während und nach dem Exil würden von jedem Standpunkt aus wahrscheinlich wenig Schwierigkeit bereiten. Aber auch diejenigen, die ich innerhalb einer verhältnismässig kurzen Zeit vor dem Exil annehme, sind meiner Meinung nach erklärlich, wenn man in Erwägung zieht, was für eine Zeit sie war. Denn sie war ohne Zweifel eine von jenen Perioden, die allen Völkern dann und wann beschieden werden, wo sich die Erlebnisse und Schicksale eines Jahrhunderts und mehr in einige wenige Jahre zusammendrängen. Wer kann sagen, wie viele gewöhnliche Menschenalter die Franzosen in den 26 Jahren 1789—1815 oder die Engländer in den 40 Jahren 1648—88 durchlebt haben! Nehmen wir nun an, dass das deut. Gesetzbuch bald nach dem deut. Bundesbuch publicirt wurde, und dass diese beiden in dreifacher zusammengesetzter Umarbeitung (die übrigens, was die Verfassung betrifft, mehr oder weniger beständig fortgeführt worden sein kann) in jedem siebenten Jahre (gemäss Deut. XXXI, 10) veröffentlicht wurden, so wäre dazu vor dem Exil wohl noch Zeit genug. Solche Umarbeitungen hatten sicher ihre Beweggründe keinesfalls in theoretisch-litterarischen Momenten, sondern in den praktischen Bedürfnissen der sittlichen und socialpolitischen Umstände der Nation. Vergegenwärtigen wir uns die fortwährend wechselnde Lage und Stimmung des Volkes und die vermutlichen Bestrebungen der deut. Partei, so werden wir

es nicht mehr so schwer finden, zu verstehen, wie sich diese Erfahrungen und Versuche in der Umarbeitung des Deuteronomiums reflectiren.

Dass die zerstreuten Stücke in genau ihrer ursprünglichen Gestalt noch existiren, habe ich nirgends behauptet, — viel eher das Gegenteil angenommen. Zum Beispiel: es unterliegt meines Erachtens keinem Zweifel, dass die Miṣvah-Rede, die nach meiner Theorie einst den Inhalt des Moabbundes bildete, damals Erwähnungen dieses Bundes enthielt, die jetzt nicht mehr überall bestimmt herzustellen sind, obwohl noch hie und da, wie ich zu zeigen versucht habe, eine Textänderung nach dieser Richtung hin sogar ins Auge springt. Indessen, angesichts der bekannten Verfahrungsweise der alten Hebräer in solchen Sachen und angesichts der Umstände, unter welchen die Umarbeitungen vermutlich zu Stande gekommen sind, scheint es mir keine sehr gewagte Annahme, dass jene Stücke noch in so ziemlich wenig geänderter Gestalt geblieben sind, jedenfalls in einer solchen, die es gestattete, sie nach ihrem ehemaligen Zusammenhang annähernd anzuordnen. Ob das wirklich möglich wäre, stellte sich natürlich erst bei einer genauen Untersuchung des Textes heraus. Im Laufe einer solchen Untersuchung wurde ich Schritt für Schritt zu meinen Ergebnissen geleitet oder vielmehr logisch gezwungen. Dass ich dabei immer das Richtige getroffen oder vollends das ganze Problem endgültig gelöst habe, bin ich weit entfernt zu glauben. Dass meine Theorie jedoch in ihren Hauptzügen den wirklichen Gang der Dinge hinsichtlich der Urform und der litterarischen Entwickelung des Deuteronomiums ungefähr darstellt, daran zweifle ich allerdings nicht.

Ob meine Unterscheidung der Miṣvah und Torah resp. meine Herstellung einer selbständigen Miṣvah-Rede, die den Inhalt des Moabbundes ausmachte, eine Künstlichkeit sei, will ich der eingehendsten Nachprüfung und dem besonnensten Urteil anderer Forscher ruhig über-

lassen. Prof. Bertholet hat gesagt (in der Deutsch. Litztg.), er ziehe als Instrument der josianischen Reformation ein „concretes Gesetz“ vor, und es wird (im Hibbert Journal) von Prof. Addis eingewendet: „In the first place, the so-called ‚Book of the Covenant‘ is far too vague and hortatory to have produced the effect attributed to it.“ Dieser Einwand bietet ein treffliches Beispiel dar von einer der Hauptschwierigkeiten, die meine Theorie, nicht allerdings, wie ich glaube, im Thatbestand, wohl aber in der üblichen Betrachtungsweise, zu überwinden hat. Bisher hat man nämlich die Miṣvah-Rede meistens blos in ihrer Beziehung auf das Gesetzbuch taxirt und daher das Element der directen Bestimmung darin zu Gunsten einer übertriebenen Schätzung des rednerisch angelegten paränetischen Stils fast übersehen. Aber man zähle doch nur einfach auf, wie häufig „Du sollst“, „Du sollst nicht“ u. s. w. in dieser Rede vorkommt, so bekäme man, denke ich, eine etwas andere Vorstellung davon als jene, welche die herkömmliche Betrachtungsweise uns Allen in den Sinn gesteckt hat. Mit anderen Worten: wenn wir die Miṣvah ohne die Brille der kritischen Tradition beschauen, so sehen wir bald ein, dass sie auch immerhin ein „concretes Gesetz“ ist, obgleich eins von anderem Schlag wie die deut. Torah, dass sie schliesslich als prophetisches Gesetz ebenso concret ist, wie wir irgend ein solches hätten überhaupt erwarten können.

Es war mein Bestreben, meinen Beitrag so viel als thunlich auf die Analyse der relativen Teile des Textes und auf die Reconstruction des Urdeuteronomiums zu beschränken, einerseits, weil ich mich der Überzeugung hingab, dass meine Hauptthese an den dadurch zum Vorschein gebrachten inneren Gründen eine hinreichende Stütze fände, andererseits weil sämtliche äusseren Gründe immer besonders disputirbar bleiben müssen. Jerem. XI, 1 ff. habe ich zwar als einen Ausgangspunkt für meine Untersuchung und mithin einigermassen als ein Baugerüst für

das Eingangsthor meines kritischen Gebäudes gebraucht. Das Gebäude selbst aber beruht nicht darauf, sondern hat seine eigentliche Grundlage, auch was diesen Eingang betrifft, in der kritischen Analyse von Deut. XXIX, 1—14 in seiner Beziehung zu den anderen Teilen des Deuteronomiums. Die Grundidee meiner Theorie habe ich in der That gar nicht aus Jerem. oder auch aus 2. Reg. bekommen, sondern direct aus dem Deuteronomium. Es traf sich, dass ich das Buch zu einem ganz anderen Zwecke noch einmal durchlesen wollte. Als ich Cap. XXIX studirte und lange über die Kluft in Sprache, Stil und Gedankengang, die zwischen dem ersten und dem zweiten Teil dieses Capitels gähnt, nachgrübelte, ist mir der Gedanke gekommen, ob wir nicht in jenen Versen (1—14) möglicher Weise den Anfang des Urdeuteronomiums zu finden hätten. Diesen Schlüssel habe ich zunächst erschöpfend an dem Deuteronomium selbst geprüft, ehe ich irgend welche äusserlichen Berührungspunkte in Betracht zog. Meines Erachtens hätte ich dergleichen Fingerzeige gänzlich vernachlässigen können, ohne die wirkliche Beweisführung wesentlich zu beeinträchtigen. Jetzt allerdings sehe ich doch ein, dank meinen Kritikern, dass ich besser gethan hätte, meine Ansichten über solche äusseren Gründe sowie über gewisse Nebenfragen vielmehr etwas ausführlicher darzulegen.

Was die jerem. Stellen anbelangt, so ist es mir nicht eingefallen, dass es mir obläge, z. B. Duhm's Bestreitung der Echtheit von Jer. XI, 1 ff. förmlich zu bekämpfen. Denn erstens war es klar, dass ich seine Meinung von dieser Stelle (worüber er selber übrigens kaum ins Reine gekommen ist) nicht teilte, und zweitens betrachtete ich eine solche Anschauung als im Grunde genommen hauptsächlich auf der bis jetzt allgemeinen Annahme des secundären und zwar späten Ursprungs von Deut. XXIX, 1—14 beruhend. Da ich nun aber sogleich fortfuhr, diesen Abschnitt vermittelst einer besonderen Untersuchung für

mein Urdeuteronomium in Anspruch zu nehmen, so glaubte ich dadurch die betreffende Widerlegung, wenigstens was meinen vorgesetzten Zweck anging, genügend angedeutet zu haben. Wenn ich ferner Jer. VIII, 8 nicht behandelt habe, so geschah es einfach darum, weil meine Aufstellungen hinsichtlich der vermutlichen Entstehung und Veröffentlichung des deut. Gesetzbuches meine Auffassung von dieser Stelle selbstverständlich zu machen schienen. Auch Duhm sagt: „Wahrscheinlich ist sogar das Deuteronomium schon mehrere Jahre in Kraft gewesen, als die Lieder in Capp. VIII, 4—IX, 21 niedergeschrieben wurden.“ (Comm. S. 86.) Angenommen also, dass das deut. Gesetzbuch bald nach dem deut. Bundesbuch publicirt wurde, wäre es nur zu erwarten, dass unter den relativ früh, wohl aber kaum in genau chronologischer Reihe niedergeschriebenen Stücken des jerem. Buches Anspielungen gefunden werden sollten, die auf jenes wie auf dieses zielen. Die Theorie, die ich von der Entstehung und von der ursprünglichen Umrahmung des Gesetzbuches ausgeführt habe, mochte folglich Jer. VIII, 8 wie von selbst erklären. Diese Stelle stammt nämlich, meiner Anschauung gemäss, aus der Periode nach der Veröffentlichung des Gesetzbuches. Es liegt ja nahe, hier eine directe Anspielung auf den von mir aufgestellten Epilog des letzteren zu sehen. Vgl. Deut. IV, 6^{ac}. 8^{b}: „Denn das wird eure Weisheit und eure Klugheit sein . . . fürwahr, ein weises und kluges Volk . . . diese ganze Torah“ mit Jerem. VIII, 8^{a}: „Wie möget ihr sagen: wir sind weise, und die Torah Jahveh's ist bei uns?“ War es denn nicht ebenso natürlich, könnnte man fragen, dass ein Prophet dem prophetisch gesinnten Bundesbuch beistimmen (Jer. XI, 1 ff.), wie dass er später das vorwiegend priesterliche Gesetzbuch befeinden (VIII, 8^{b}) sollte?

Wenn man die verschiedenen Teile des ganzen Berichts in 2. Reg. XXII. XXIII untersucht, muss man nicht zugeben, dass mein Urdeuteronomium den Forderungen

der Erzählung von der thatsächlichen Revolution in XXIII, 1—8 augenscheinlich auf eine geradezu frappante Weise entspricht? Vgl. insbesondere v. 2[b]: „Und er las vor ihren Ohren alle Worte des Buches des Bundes“ mit Exod. XXIV, 7[a]: „Und er nahm das Buch des Bundes und las vor den Ohren des Volkes“; die umfassende Beschreibung der Volksversammlung („so klein wie gross“) mit der nachdrucksvoll-ausführlichen Aufzählung in Deut. XXIX, 9. 10; die Phrase „jeder Mann von Judah“ mit „jeder Mann von Israel“ in Deut. XXIX, 9; Vers 3 mit dem ganzen Gedankengang und Inhalt (Miṣvah-Rede) meines Bundesbuches; den Satz: „die Worte dieses Bundes zu erfüllen“ mit Deut. VIII, 18 (für den Ausdruck noch Deut. IX, 5; XXVIII, 9; XXIX, 12; Jer. XI, 5); die Phrase „Worte des Bundes“ mit derselben in Deut. XXVIII, 69; die Wörter in v. 5 Sonne, Mond, ganzes Heer des Himmels mit denselben in Deut. IV, 19. Man pflegt die Erwähnung des „Bundesbuches“ in 2. Reg. XXIII, 2 „redactioneller Überarbeitung“ zuzuschreiben und glaubt, das betreffende Buch sei erst so genannt auf Grund des von Josia vollzogenen Bundes, aber warum? Man pflegt die Ursprünglichkeit des Ausdrucks „Buch des Gesetzes“ in XXII, 8 diesem anderen „Buch des Bundes“ gegenüber ganz entschieden und so zu sagen axiomatisch vorauszusetzen, aber, frage ich wieder, warum? Ist es nicht einfach darum, weil man bisher eben angenommen hat, dass das Urdeuteronomium gar kein „Bundesbuch“ gewesen sein kann, sondern ein „Gesetzbuch“ gewesen sein muss? Und dennoch, wenn es darauf ankäme, die vermutliche Geschichtlichkeit dieses ganzen Berichts in 2. Reg. XXII. XXIII zu erwägen, so müsste ein unvoreingenommenes kritisches Urteil wohl dahin lauten, dass in dieser Beziehung die Stelle XXIII, 1—8 jene andere weit übertreffe. Ja, bei einer unbefangenen Prüfung dieses Berichts wird man sich des Schlusses schwerlich erwehren können, dass, wenn irgend ein Bestandteil davon redactio-

neller Überarbeitung zuzuschreiben sei, das sicherlich die Erwähnung des „Torahbuches“ und die Andeutung auf eine Centralisirung des Cultus ist, dass dagegen das Bundesbuch und die Ausrottung des Götzendienstes zu der ältesten Schicht der Erzählung gehören. Da übrigens aus letzterer erhellt, dass zu jener Zeit Jerusalem sich über alle Massen durch götzendienerisches Wesen auszeichnete, so wäre es doch wohl auffallend, wenn der erste Gedanke der Reformirenden gewesen wäre, den ganzen Cultus dahin zu concentriren. Es ist ferner nicht zu leugnen, dass dieser Bericht in 2. Reg. XXII. XXIII den grössten Nachdruck auf das Verbot des Götzendienstes und auf die Forderung eines reinen Jahvehcultus legt. Dass er nach alledem etwa so ein Bundesbuch wie mein Urdeuteronomium viel eher als ein Gesetzbuch wie Deut. XII ff. als Reforminstrument voraussetze, leuchtet ein. Meine Annahme endlich, dass dieser Bericht auf das 18. Jahr Josia's zusammendränge, was in Wirklichkeit eine über eine längere Zeitdauer sich erstreckende Succession reformatorischer Bestrebungen umfasst habe, kann ich nur als eine sehr naturgemässe und wahrscheinliche betrachten. Es hat mich nicht wenig interessirt, neulich in W. Erbt's „Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda“, wo der Verfasser das Problem von einem total verschiedenen Standpunkt aus behandelt, Folgendes zu lesen: „Ist dem so, so hat das Königsbuch seinen Bericht summarisch gestaltet, indem es die Ereignisse, die sich, wie es allein naturgemäss ist, in allmählicher Entwickelung, schrittweise, den politischen Zeitverhältnissen entsprechend, zutrugen, in ein Jahr, in das der Erhebung des Deuteronomiums zum Staatsgesetz, zusammendrängte.“ (S. 5.)

Auch sonst aber in der vorexilischen Redaction der Königsbücher sind einige, freilich im herkömmlichen Texte meistens halb verwischte Berührungspunkte mit meiner Vorstellung vom Urdeuteronomium noch immer aufzuweisen.

In 2. Reg. XVIII, 12 findet sich zumal eine wohl in ursprünglicher Gestalt erhaltene Äusserung, welche dieselbe genau wiederzuspiegeln scheint: „darum dass sie nicht gehorchet der Stimme Jahveh's, ihres Gottes, und übertraten seinen Bund, alles, was Mose, der Knecht Jahveh's, geboten, und nicht gehorchet und nicht gethan." Der Vers stammt bekanntlich vom „Epitomator" her und darf demnach zur Zeit des Urdeuteronomiums oder jedenfalls in der Periode, wo die Erinnerung daran noch frisch war, geschrieben worden sein. Man beachte hier vor allem die Begriffsbestimmung des Bundesinhaltes als „alles, was Mose . . . befohlen hat". Wo bekommen wir in der vorliegenden Redaction des Hexateuchs überhaupt etwas, was diesem Begriff entspräche? In Deut. V ist der Bundesinhalt einfach der von Jahveh selber gesprochene Dekalog, und der Verfasser hebt ausdrücklich hervor (v. 19), dass demselben gar nichts hinzukommen dürfe. Seiner Anschauung gemäss ist die darauffolgende Rede Mose's als eine ausserhalb des Bundes gegebene Zuthat anzusehen. In Exod. XXIV, 3—8 besteht das Bundesbuch aus lauter „Worten „Jahveh's", „allem, was Jahweh geredet hat". Nehmen wir aber an, dass die deut. Mis̩vah-Rede, die von Mose in eigener Person „befohlen" wird (VII, 11; VIII, 1; XI, 22), vormals den Inhalt des Moabbundes bildete, so haben wir eine Vorstellung, die sich mit der jenes Verses unzweifelhaft deckt. Diejenigen, die Deut. XXVIII, 69 als Nachschrift auffassen, dürften zwar den Versuch machen, sich damit hier auszuhelfen. Allein jene Auffassung, von ihrer handgreiflichen Unwahrscheinlichkeit dem Inhalt von XXIX, 1—14 gegenüber abzusehen, stützt sich auf keine bestimmte Aussage innerhalb der vorangehenden Reden, die sie rechtfertigen dürfte. Viel näher läge die Vermutung, dass man in 2. Reg. XVIII, 12 noch einen Grund zu erkennen hat, warum der Textverteiler Deut. XXVIII, 69 an Cap. XXVIII anschloss. Beachtung verdient ferner in jenem Verse die knappe An-

gabe des Epitomators: „Sie haben aber nicht gehorchet und nicht gethan.“ Klingt diese Angabe, die in gerade dieser Gestalt, soviel ich weiss, sonst nirgends vorkommt, nicht, als ob der Verfasser sich auf irgend eine sich und seinen Lesern wohlbekannte hervorstechende Äusserung berufe, nämlich auf jene feierliche Zustimmung des Volkes in Exod. XXIV, 7: „Wir wollen thun, und wir wollen gehorchen!“?

Eines möchte ich noch immer fragen. Wenn die Rede VI—XI überhaupt mit Bezug auf das Gesetzbuch verfasst wurde, wie kommt es, dass sie absolut nicht die leiseste Andeutung auf die Cultuscentralisirung enthält? Wenn man von den „allgemeinen Principien“ von VI—XI redet, so scheint man zu vergessen, dass diese Schicht des Deuteronomiums auch viele bestimmte Befehle aufzeigt, und dass gerade dieser Umstand es schwer macht, zu glauben, der ursprüngliche Verfasser habe das betreffende Gesetz gekannt und doch völlig ignorirt. Auch geht es nicht an, zu sagen, beide Abschnitte passen am Ende wohl zusammen. Denn das ist blos im negativen Sinne wahr, wie ich ja in meinem Buche dasselbe zugegeben habe, insofern nämlich VI—XI nichts enthält, was mit den Befehlen des Gesetzescorpus in Widerspruch steht. Die Frage ist hier aber eigentlich, ob VI—XI als eine beabsichtigte Einleitung oder Umrahmung zu XII ff. passen. Zieht man dies in Betracht, so lässt sich die Thatsache, dass jene Rede nicht nur kein Gebot wegen der Cultuscentralisirung, sondern auch keine Spur dieser Idee aufweist, mit der Annahme, sie habe ursprünglich eine Beziehung auf XII gehabt, doch wohl nicht vereinigen. Die einzig möglichen Antworten wären in der That entweder: der Verfasser habe dieses Moment absichtlich verschwiegen, oder: er habe es nicht für nötig gehalten, das Thema zu erwähnen. Allein diese Antworten müssen sich bei nüchterner Überlegung als recht wenig befriedigend erweisen. Warum sollte er denn eine solche Verschwiegen-

heit absichtlich gepflegt haben? Die auffallende Länge seiner „Einleitung“ (oder meinetwegen „Umrahmung“) sowie deren besonderer Charakter sind im vorausgesetzten Falle nur so zu begreifen, dass er darauf erpicht war, die Bedeutsamkeit resp. die Bedeutung des nachfolgenden Gesetzescorpus einzuschärfen. Bei solchem Sachverhalt also darf man fragen: ist es wahrscheinlich, ja ist es überhaupt gut denkbar, dass er die goldene Gelegenheit versäumt habe, gerade den für seine Zeit allerwichtigsten Bestandteil dieses Gesetzescorpus wenigstens anzudeuten? Die zweite Antwort hat M. Piepenbring in seinem Referat in der „Revue de l'Histoire des Religions“ in den folgenden Worten ausgedrückt: „Mais si Josias a réalisé cette centralisation, comme le raconte II Rois XXIII, et si Deut. VI—XI fut écrit, quand celle-ci était en pleine vigueur, comme on le pense, il était inutile, que ces chapitres en parlassent.“ Nun wohl, antworte ich hierauf, es begnüge sich mit dieser Erklärung, wer es vermag; mir jedenfalls scheint sie entschieden unzulänglich. Denn der Verfasser von VI—XI bewegt sich keineswegs unter blossen Allgemeinheiten. Im Gegenteil lässt er es sich recht angelegen sein, den heidnischen Cult zu bannen. Ferner: gleich am Anfang seiner Rede fasst er die bevorstehende Lage des Volkes als im Lande Kanaan angesiedelt ins Auge (VI, 10 ff.) und spricht dabei einen bestimmten Befehl aus hinsichtlich des exclusiven Jahvehdienstes (VI, 13; vgl. XI, 20 etc.). Wie sollte er es also für unnötig gehalten haben, den überaus wichtigen Punkt zu erwähnen, dass Jahveh nur am allein legitimen Orte gedient werden solle, falls diese Bestimmung ein Element des ihm bekannten und von ihm absichtlich zum Gegenstand seiner Ermahnungen gemachten neuen Gesetzbuches war? Selbst unter den vorausgesetzten Umständen hätte der Verfasser es höchstens für unnötig halten können, die Cultuscentralisirung weitläufig zu behandeln. Dass er aber bei all' seinen anderen Geboten, Verboten und Ermahnungen es für gut hielt, gerade dieses

Thema mit keiner Silbe anzudeuten, ganz ausser Acht und nirgends auch nur als Fundament oder Voraussetzung durchschimmern zu lassen, das kann ich mir schlechterdings nicht denken.

Dass die Nennung des Ebal und des Garizim die Angliederung von Deut. XXVII, 11—13 an das Gesetzbuch verfehlt mache (Bertholet, in der Deutsch. Ltztg.), sehe ich nicht ein. Denn die Thatsache, dass in XII ff. das Opfern an sonstigen heiligen Stätten ausser Jerusalem verboten wird, scheint mir kein hinreichender Grund zu sein, warum eine solche Handlung wie diejenige, die in diesen Versen beschrieben wird, nicht hätte stattfinden können, ganz besonders der Anschauung des Verfassers gemäss. Denn seine Absicht, als er die Umrahmung des Gesetzbuches schrieb, war zweifellos, dieses erst promulgiren zu lassen, und zwar unter Umständen, die der angeblichen damaligen Lage des Volkes wo möglich entsprechen sollten. Hierin wie z. B. im Segnen und Fluchen ahmt er das vorangegangene Bundesbuch nach. Er lässt die ganze gesetzliche Rede noch in Moab gehalten werden, obgleich eine Stelle („im Thale, Beth Peor gegenüber"), wohl eine Örtlichkeit etwas näher dem Jordan repräsentiren soll, und ich habe nichts daran auszusetzen, dass er als zweite Stufe der Promulgation jene heilige Handlung auf dem Ebal und dem Garizim nachfolgen lässt. Der Verfasser des Bundesbuches nach meiner Theorie schrieb das Bauen eines Altars und das Opfern daran gleich nach dem Übergang über den Fluss vor, und jene Vorschrift seines Nachfolgers, die das ausserjerusalemische Opfern nicht annimmt, hatte wohl beabsichtigt, diese nicht mehr gültige zu ersetzen.

Was die Phrase taḥat hahar angeht, so befindet sich dieselbe im A. T. ausser Deut. IV, 11 und Exod. XXIV, 4 blos noch Exod. XXXII, 19. Letzterer Vers aber gehört einem Abschnitt an, den wir jetzt nur in stark und zwar deuteronomistisch überarbeiteter Gestalt besitzen.

Der entsprechende Ausdruck in E ist betaḥtît hahar (Exod. XIX, 17). Liegt nicht demgemäss die Vermutung nahe, dass taḥat hahar die specifisch deuteronomische Redensart war, die vom Verfasser des Urdeuteronomiums in Deut. IV, 11 gebraucht wurde und daher in der deuteronomischen Redaction von Exod. XXXII, 19 sowie auch in der von Exod. XXIV, 3—8 vorkommt?

Schliesslich will ich wagen, hinzuzufügen, dass, wenn man den inneren Gedankengang, die sprachliche Verwandtschaft und den syntaktischen Zusammenhang, welche die verschiedenen Abschnitte meines Urdeuteronomiums unter sich zeigen, genau und vorurteilsfrei betrachtet, man diesem Thatbestand meines Erachtens bedeutend mehr Gewicht beilegen muss, als man bis jetzt, soviel ich sehen kann, zu thun geneigt ist. Z. B. was Cap. XXVI anbelangt, ausser dem freilich schlagenden Zeugnis des Sprachgebrauchs, scheinen mir der Ideenzusammenhang und die Gedankenfolge, welche dieses Capitel mit der Miṣvah überhaupt bezw. mit VIII, 6—18 einerseits und mit VIII, 19 ff. andererseits verbinden, noch nicht genug berücksichtigt worden zu sein.

VIII.

Psellos und seine Anklageschrift gegen den Patriarchen Michael Kerullarios.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

(Erster Artikel.)

Einleitung.

1. Michael Psellos' Schriften und ihre Veröffentlichung.

Der geistig bedeutendste Mann des 11. Jahrhunderts ist unstreitig Michael Psellos, derjenige, von dem man mit Recht gesagt hat, in ihm habe die menschliche Natur einmal ihre letzten Kräfte aufgeboten, um den gänzlichen Verfall der Wissenschaften in der griechischen Kirche noch aufzuhalten. Das Bild, welches vor zwanzig Jahren Gass (PRE.[2] XII, S. 340) von Psellos und seiner Bedeutung als Schriftsteller, besonders als theologischer Schriftsteller, entwarf, war ein sehr farbloses und mangelhaftes. Kannte er doch als „einzige Gesamtausgabe“ von dessen zahlreichen Schriften nur „Michaelis Pselli operum pars I et II“ in Migne's Patr. Gr. Tom. CXXII. Aber diese Ausgabe von etwa 25 Schriften, wie sie Gass angab und als „die neueste Sammlung“ bezeichnete, muss als höchst ungenügend bezeichnet werden. Denn Migne verleibte ja bekanntlich fast nur solche Schriften seiner Patrologie ein, die bereits gedruckt waren. Wenn sodann Gass von jenen 25 Schriften des Psellos hervorhob, dass sie „ihm entweder sicher oder mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden, andere zweifelhaft, wieder andere noch nicht zum Abdruck gelangt sind“, so ist letzteres zwar leider auch heute noch der Fall, aber Gass hätte 1883 doch schon mehr und Besseres bieten können, wenn er die in den Jahren 1874 und 1876 von dem um die Kunde der Geschichtsquellen seines Vaterlandes so hochverdienten hellenischen Gelehrten Konstantinos Sathas veröffentlichten beiden Bände IV und V seiner *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη* (Paris, Maisonneuve & Cie) beachtet und verwertet hätte. „Ein Geschichtswerk,“ sagte er damals (a. a. O.), „harrt noch des Herausgebers.“ So hat er also nicht gewusst, dass dies als der erste Be-

standteil des IV. Bandes genannter Bibliothek von Sathas unter der von ihm selbst also gefassten Aufschrift: *Βυζαντινῆς ἱστορίας ἑκατονταετηρίς* (976—1077), S. 3—299, nach Cod. Paris. 1712 schon 1874 veröffentlicht war? An dies Werk schliessen sich, auf Grund des für die gesamte Überlieferung der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Psellos wichtigsten Cod. Paris. 1182, die geschichtlich überaus wertvollen Gedächtnisschriften: *Ἐπιτάφιοι λόγοι εἰς τοὺς πατριάρχας Μιχαὴλ Κηρουλλάριον* (S. 303—387), *Κωνσταντῖνον Λειχούδην* (S. 388—421), *καὶ Ἰωάννην Ξιφιλῖνον* (S. 421—462). Wie aus Sathas' im V. Bande *Πρόλ.* S. ξ′-πδ′ gegebener Inhaltsangabe des Cod. Paris. 1182 zu entnehmen ist, sind nur 11 Stücke dieser vortrefflichen Hs. (61. 66. 86. 107. 108. 120. 121. 137. 142. 144. 145) auch schon bei Migne gedruckt, freilich zumeist nach Boissonade, Allatius, Banduri, Tafel u. a. Ja in des letzteren Eustathios-Ausgabe (Frankfurt a. M. 1832) findet sich eine ganze Reihe von Briefen, die fälschlich unter des Erzbischofs von Thessalonike Namen von ihm herausgegeben sind, während sie in Wirklichkeit von Psellos herrühren. Im V. Bande lesen wir folgende Schriften: 1. *Ἐπιτάφιοι λόγοι* (S. 3—105); 2. *Ἐγκωμιαστικοὶ λόγοι* (S. 106—167), darunter von besonderer Wichtigkeit *Εἰς Ἰωάννην μητροπολίτην Εὐχαΐτων* (S. 142 bis 167); 3. *Ἀπολογητικοὶ λόγοι* (S. 168—196); 4. *Δικαστικά* (S. 197 bis 212); 5. *Χρυσόβουλλος λόγος ὑπὲρ τοῦ πρωτοασηκρῆτις Ἐπιφανίου* (S. 213—217); 6. *Ἐπιστολαί* (S. 219—523); 7. *Ἑρμηνεῖαι εἰς κοινολεξίας* (S. 525—543); 8. einige nicht von Psellos herrührende Kleinigkeiten (S. 544—570); 9. *Ἑρμηνεῖαι εἰς δημώδεις δεισιδαιμονίας* (S. 571—578). So verdienstlich diese Veröffentlichung von Sathas ist, so will ich doch die von William Fischer in seiner demnächst zu nennenden Arbeit erhobenen Ausstellungen und Mängel hier ausdrücklich noch einmal zu Gehör bringen, in der Erwartung, dass sie vom Veranstalter einer doch über kurz oder lang einmal auch in deutschen Landen — die Ausgabe, welche Sathas in England hat erscheinen lassen, bleibt weit hinter den Erwartungen zurück (vgl. Gelzer's Anzeige i. d. Berl. philol. Wchschr. 1901, Nr. 12, Sp. 356—362) — zu erwartenden neuen Gesamtausgabe des Psellos berücksichtigt und abgestellt werden. Fischer sagt: „Die Benutzung beider Bücher ist dadurch besonders erschwert, dass der Herausgeber es nicht für nötig erachtet hat, den Inhalt nach Paragraphen und Kapiteln abzuteilen oder die Zeilen, wie es in der grossen Bonner Ausgabe der Byzantiner geschehen ist, von je 5 zu 5 zu numeriren. Deshalb wird auch dem die Darstellung des Verfassers kontroliren wollenden Leser die Mühe nicht erspart bleiben können, bei jedem Citat womöglich einen grossen Teil der ganzen Seite in gr. 8° durchzulesen. Band IV enthält nicht einmal einen Index."

2. Die bisherigen Versuche einer Beurteilung des Psellos bis auf Bréhier's Veröffentlichung der Anklageschrift.

Eine Fülle neuen Lichts ist durch Sathas' Herausgabe so zahlreicher und wichtiger Schriften des Psellos über diesen und seine Zeit verbreitet worden. Aber doch sind die Versuche, den so reichen, in jenen beiden Bänden gebotenen Stoff, in Verbindung mit dem in den bereits veröffentlichten Geschichtschreibern und den gleichzeitig oder ein wenig später ans Licht gezogenen Schriftstellern nunmehr vorliegenden, zu erfassen, zu durchdringen und zur Darstellung zu bringen, verhältnismässig nur langsam und in beschränktem Umfang hervorgetreten. Und von einer Darstellung der Persönlichkeit des Psellos, die auf Grund des gesamten vorhandenen, vielfach bisher noch unveröffentlichten urkundlich überlieferten Schrifttums desselben unternommen werden müsste, sind wir noch weit entfernt. Auch des russischen Forschers P. Bezobrazov Werk „Der byzantinische Schriftsteller und Staatsmann Michael Psellos. I. Biographie des Psellos" (Moskau 1890), das ja, weil in russischer Sprache geschrieben, wie ich das bei meinen Erigena-Untersuchungen mit dem Werke Brilliantoff's erfahren habe (ZfwTh. XLVII, 121—130), uns westeuropäischen Forschern unzugänglich ist, dürfte, trotzdem es, wie Krumbacher nach einer Besprechung im Odessaer Jahrb. II (1892) 1, S. 84—96 in seiner „Geschichte der byzantinischen Litteratur" (2. Aufl., S. 444, A. 8) hervorhebt, „zum Teil auf neuem handschriftlichen Material" beruht, um der soeben ausgesprochenen Grundbedingung willen von diesem Urteil nicht auszunehmen sein.

Die Reihe der auf den grossen, durch Sathas vermittelten urkundlichen Stoff gegründeten Einzeluntersuchungen eröffnete W. Fischer. Er zuerst hat jenen zahlreichen Schriften in seinen sehr gründlichen und mannigfaltige Belehrung spendenden „Studien zur byzantinischen Geschichte des 11. Jahrhunderts" (Beil. zu d. Progr. des Gymn. zu Plauen i. V. 1883, Progr.-Nr. 495, 56 S.) eingehende Würdigung und Berücksichtigung zu Teil werden lassen. Der Verfasser, einer der gründlichsten Kenner dieses Teiles der byzantinischen Geschichte, bot in seinen Studien drei mit der Person des Psellos und untereinander in engem Zusammenhange stehende Abhandlungen: I. Joannes Xiphilinus, Patriarch von Konstantinopel (S. 2—49), II. Die Patriarchenwahlen im 11. Jahrhundert (S. 50—53), III. Die Entstehungszeit des Tractatus de peculiis, des Tractatus de privilegiis creditorum, der Synopsis legum des Michael Psellus und der Peira, und deren Verfasser (S. 54—56). Noch viel eindringender beschäftigte sich Fischer gerade mit Psellos als Geschichtschreiber in seinen „Beiträgen zur historischen Kritik des Leon Diakonos und Michael

Psellos" (Mitteilg. des Instit. f. österreich. Geschichtsforschg. VII, 3, S. 353—377, 25 S.), in denen wichtige Winke und Aufschlüsse über die Gestaltung und den inneren Zusammenhang der Ereignisse jener Zeiten gegeben wurden.

Und ehe noch Krumbacher mit seiner grundlegenden „Geschichte der byzantinischen Litteratur" (1891) auf den Plan trat und in der von ihm (1892) herausgegebenen „Byzantinischen Zeitschrift" die auf dem weiten Gebiete der byzantinischen Studien zerstreut arbeitenden Forscher zu planmässiger, gemeinsamer Arbeit aufrief, unternahm ich in einem Aufsatz „Zu Michael Psellos" (ZfwTh. XXXII, 1889, S. 303—330) den Versuch, Psellos' theologische Stellung und Grundanschauungen eingehender zu beleuchten. Ich konnte dabei auf die aus Sathas' Inhaltsverzeichnis des Cod. Paris. 1182 (Bd. V der *Μεσ. βιβλ.* S. ξ'—πδ') zu erschliessende Thatsache hinweisen, dass wichtige und unter allen Umständen beachtenswerte theologische Schriften des Psellos auch jetzt noch der Herausgabe harren. Sodann bemühte ich mich, die zahlreichen, von Sathas in seinen Einleitungen unmittelbar aus der Hs. mitgeteilten Auszüge mit ihren neuen, zum Teil sehr wertvollen Nachrichten heranzuziehen, um das ziemlich blasse Bild, das Gass vordem von Psellos entworfen, in etwas frischeren Farben auszuführen und ein wenig lebensvoller zu gestalten. Als eine lohnende Aufgabe sah ich es ferner an, von „Johannes Mauropus" (Byz. Zeitschr. II, 1893, S. 461—493), dem berühmten Bischof von Euchaïta und Freunde des Psellos, ein die Lebensumrisse des Mannes, sein Verhältnis zu Kaiser Konstantinos Monomachos, Psellos, Michael Kerullarios sowie seine Lehrthätigkeit und schriftstellerische Persönlichkeit schärfer abgrenzendes Bild zu entwerfen. Ermöglicht wurde diese Arbeit in erster Linie durch die von P. de Lagarde zum ersten Male (Göttingen 1882) herausgegebenen Gedichte, Reden und Briefe desselben. Natürlich wurden die bei Gelegenheit der Anzeige, Beurteilung und Benutzung dieser Ausgabe in verschiedenen Zeitschriften geäusserten Meinungen sorgfältig erwogen bezw. berichtigt und A. Berndt's Übersetzungen von Gedichten des Mauropus (Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Plauen i. V. 1887, Progr.-Nr. 507, 30 S.) in ausgewählten Stücken verwertet bezw. durch eigene vermehrt und erweitert.

Höchst erfreulich ist nun aber die weitere Thatsache, dass gerade durch Angehörige des Lehrercollegiums des Gymnasiums zu Plauen i. V. die Geschichte des 11. Jahrhunderts, soweit sie auf den durch Sathas neu erschlossenen Quellen, den Schriften des Psellos, beruht, sehr dankenswerte Förderung erfahren hat. Ich halte das nicht für zufällig, sondern sehe darin den bestimmenden Einfluss W. Fischer's. Glaube ich schon die soeben erwähnte Arbeit von

Berndt auf seine Anregung zurückführen zu dürfen, so ist dies sicher nicht minder der Fall mit den folgenden dreien. Im Jahre 1892 folgten nämlich jener: „Beiträge zur Lebensgeschichte und zu den Briefen des Psellos“ (Progr.-Nr. 541, 26 S.) von Bruno Rhodius, in denen besonders die reichen Briefschätze desselben durch geeignete Gliederung und zeitliche Bestimmung dem Verständnis und der Benutzung näher gebracht werden; im Jahre 1894 (Progr.-Nr. 545, 51 S.) von Heinrich Mädler: „Theodora, Michael Stratiotikos, Isaak Komnenos. Ein Stück byzantinischer Kaisergeschichte“, wo die sehr anziehende und lebendige Darstellung letzterer durch sorgfältige Sichtung des über alle einzelnen wichtigen Thatsachen von Psellos Berichteten und Vergleichung desselben mit den anderen Gewährsmännern in eingehender Prüfung vorbereitet ist; im Jahre 1896 (Progr.-Nr. 554, 32 S.): „Der Aufstand des Leon Tornikios im Jahre 1047. Eine Studie zur byzantinischen Geschichte des 11. Jahrhunderts“ von Robert Schütte.

So lesenswert und sachlich unanfechtbar aber auch Rhodius' Darstellung der Lebensgeschichte, des Wesens und der Sinnesart des Psellos sein mag (a. a. O. S. 1–12), sie wird doch weit in den Schatten gestellt durch die glänzende Darstellung der Persönlichkeit desselben, die wir Carl Neumann verdanken. Von niemandem nämlich ist bisher dieser in mehr als einer Hinsicht bedeutende und merkwürdige Mann in den geheimsten Triebfedern seines Denkens und Handelns schärfer und lebenswahrer geschildert worden als von Neumann in seiner geistvollen, gewandt geschriebenen Schrift: „Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen“ (Leipzig 1894). Ihm muss es zu besonderem Verdienst angerechnet werden, dass er die eigentliche geistige Wurzel des Menschenbeobachters Psellos, der Geschichte zu schreiben unternahm, überzeugend klar aufgedeckt und ans Licht gezogen hat. Nicht die Überraschungen des Lebens, nicht die verwirrende Mannigfaltigkeit und der oft betäubende Wechsel der Ereignisse waren es, die den Mann anzogen. Einzudringen reizte es ihn in die den Gang der Dinge dieser Welt bestimmenden Persönlichkeiten. „Nirgends besser,“ sagt darum Neumann (S. 89), der mit Recht darauf hinweisen kann, dass dieser Zug an Psellos von einigen alten und neuen Beurteilern desselben gründlich verkannt worden ist, „als in seinen Memoiren sieht man diesen Geist des Analytikers, dem der umständliche Einzelverlauf der Geschichte gleichgültig bleibt, sofern er in die Seele der handelnden Personen eingedrungen zu sein glaubt.“ Wenn ich s. Z. mich zu der Behauptung für berechtigt hielt (WfklPh. XI, 1108), es würde der anziehenden Darstellung Neumann's und seinem anerkennenswerten Streben, die entscheidenden Hauptzüge herauszuarbeiten, nur förderlich ge-

wesen sein, wenn er meine zuvor schon genannten beiden Arbeiten, besonders die über Mauropus, die manche neue Ergebnisse bietet, nicht unbeachtet gelassen hätte, so ist die Frage der Vollständigkeit, wie sie bei der Heranziehung des für eine allen Äusserungen des unglaublich vielseitigen Mannes gerecht werdende Beurteilung zu berücksichtigenden Stoffes unbedingt gefordert werden muss, eben noch nicht abgeschlossen. Im Gegenteil, sie ist kürzlich von neuem noch einmal zur Erörterung gestellt worden durch eine in der von Theodor Reinach geleiteten Pariser Revue des études grecques (Tome XVI, Juillet–Octobre 1903 et Tome XVII, Janvier—Avril 1904) erschienene, mir in Sonderabdruck (83 S. gr. 8°) vorliegende Veröffentlichung Louis Bréhier's: „Un discours inédit de Psellos. Accusation du Patriarche Michel Cérulaire devant le synode (1059)".

Psellos und seine Anklageschrift gegen den Patriarchen Michael Kerullarios.

I. Die Veranlassung und Abfassungszeit der Anklageschrift.

Zum unmittelbaren Verständnis der Stellung und Bedeutung der Anklageschrift, die uns im Folgenden mit ihrem reichen Inhalt im Rahmen der geschichtlichen Ereignisse unmittelbar entgegentreten wird, sei vorweg nur kurz folgendes bemerkt:

Sie stellt den letzten, gewissermassen die Entscheidung bringenden Aufzug in dem gewaltigen Schauspiel des Kampfes um die Macht zwischen dem hochstrebenden Patriarchen Michael Kerullarios und dem wackeren, zielbewussten Kaiser Isaak Komnenos dar. Greifen wir auf die letzten Monate des Jahres 1058 zurück. Die anfangs freundlichen Beziehungen zwischen Kaiser und Patriarch hatten sich allmählich verschlechtert, ja sie waren von Tag zu Tag gespannter geworden, da der Patriarch sich über alle Handlungen des Kaisers, der sich in den ersten Monaten nach seiner Thronbesteigung sehr entgegenkommend und seinen Ratschlägen durchaus zugänglich gezeigt hatte, ein Urteil erlaubte, von ihm verlangte, dass er allen seinen Gesuchen Folge gebe, ja endlich sich sogar zu Drohungen gegen ihn verstieg und es wagte — ein offenkundiges Zeichen seiner

staatsverachtenden und staatsgefährlichen Gesinnung —, sich mit den Abzeichen der kaiserlichen Würde, den Purpurschuhen, öffentlich zu zeigen. Der Kaiser, der klar erkannte, um was es sich handle, war fest entschlossen, dem ein Ende zu machen, im Notfalle mit Gewalt. Ein günstiger Umstand kam ihm zu Hülfe. Als der Patriarch am 8. November 1058 sich zur Feier des Festes der „Himmlichen Mächte“ in das von ihm gestiftete, ausserhalb der Stadtmauern gelegene Kloster begab, liess ihn der Kaiser hier unauffällig durch eine Abteilung Waräger von der kaiserlichen Garde verhaften, die den Patriarchen samt seinen beiden Neffen an das Meeresufer in der Nähe des Blachernenpalastes brachten. Man setzte ihn und seine Neffen in ein Schiff und überführte ihn nach der Insel Proikonnesos. Hier liess der Kaiser durch gewandte Bischöfe Kerullarios bestürmen, freiwillig sein Amt niederzulegen. Er weigerte sich dessen entschieden; Bitten und Ermahnungen machten keinen Eindruck auf ihn, auch nicht die Drohung, sein Leben und seine Amtsführung vor eine Synode zu bringen und durch diese seine Absetzung zu beschliessen. Infolge seiner hartnäckigen Weigerung beschloss Isaak Komnenos, ihn vor versammelter Reichssynode zur Verantwortung zu ziehen. Der nötigen Vorbereitungen wegen wurde der Patriarch nach der jenseits des thrakischen Chersones gelegenen Insel Imbros gebracht, wo er, von der Welt gänzlich abgeschlossen, zu verweilen hatte, bis der kaiserliche Befehl ihn vor seine Richter rief. Aus Furcht vor der erregten Bevölkerung der Hauptstadt, die in Kerullarios den Vertreter und Verfechter der religiösen Unabhängigkeit gegenüber Rom sah, war die Synode 1059 nach einer thrakischen Stadt, wie es scheint, nach Sestos berufen und Psellos vom Kaiser mit der Abfassung der Anklageschrift beauftragt worden. Zu Wasser musste sich Kerullarios an den für die Synode bestimmten Ort begeben. Wegen heftigen Sturmes war das Schiff gezwungen, was dessen Führer dem Patriarchen

auf seine Bitte zuerst abgeschlagen hatte —, in Madytos anzulegen. Von da ging es weiter zum Orte der Bestimmung, und hier sah Kerullarios noch diejenigen, die ihn vor das Reichsgericht führen sollten. Aber die Anstrengungen und Gemütsaufregungen hatten den selbstbewussten, starken Mann gebrochen. Der Tod entzog ihn seinen irdischen Richtern. Dass dieser ein natürlicher gewesen, haben wir keinen Grund zu bezweifeln. Psellos ist aber unter diesen Umständen nicht dazu gekommen, seine Anklageschrift gegen den Patriarchen zu verlesen.

II. Die Überlieferungsverhältnisse der Anklageschrift.

Die Anklageschrift ist in unmittelbarem Anschluss an die Gedächtnisrede auf Kerullarios in der mehrfach erwähnten Pariser Handschrift (Cod. Gr. 1182, s. XIII. bombyc. f. 132 r—149 r) überliefert, die sich als eine mit Fleiss zusammengestellte Sammlung der Werke des Psellos darstellt, wie man sie wohl frühzeitig veranstaltete. Diese einst von Mazarin gekaufte Hs. wurde im 17. Jahrhundert zuerst von Combefis genauer untersucht. An der Herausgabe der von ihm vorbereiteten Gesamtausgabe der Schriften des Psellos wurde er durch den Tod gehindert. Aber seine von der Anklageschrift gemachte Abschrift ist erhalten (Bibl. Nat. Supp. gr. 593, s. XVII, 49 S.) und von Bréhier zu Rate gezogen worden. Wie dieser in seiner Einleitung (a. a. O. S. 1—8) mitteilt (S. 2), ist sie eine peinlich genaue Wiedergabe des Textes, die aber durch Unterdrückung von Satzteilen oder von Worten, die ihm überflüssig schienen, dem Stile des Psellos noch mehr Feinheit und Glätte zu verleihen bestrebt ist. Wir werden im Folgenden mehrfach Gelegenheit haben, die von Bréhier angemerkten beabsichtigten Ungenauigkeiten sowie die, übrigens selteneren, Verbesserungsvorschläge Combefis' zu prüfen bezw. die in Betracht kommende Lesart richtigzustellen. Warum Sathas, wie Bréhier (S. 2) sich ausdrückt, „nicht geglaubt hat, die Anklageschrift vor der

Gedächtnisrede auf den Patriarchen, zu der sie das Gegenstück bildet, veröffentlichen zu dürfen", entzieht sich völlig der Beurteilung. Da bisher von ihr nur eine abgekürzte, von Bezobrazov in dem zuvor genannten Werke veröffentlichte Übersetzung bekannt geworden ist, diese aber, weil in russischer Sprache gegeben, den westeuropäischen Gelehrten natürlich unbekannt geblieben ist, so war es sehr verdienstlich von Bréhier, dass er diese Schrift, die, wie kaum irgend eine andere, auf die byzantinische Gesellschaft des 11. Jahrhunderts, die religiös-sittlichen Vorstellungen und Zustände gerade in den Kreisen der höchsten Geistlichkeit, sowie die Ansichten des grössten Gelehrten der damaligen Zeit ein merkwürdiges, in vielen Stücken überraschend helles Licht wirft, der Öffentlichkeit vorgelegt hat.

Von der Echtheitsfrage braucht, wie mir scheint, angesichts der ganz unanfechtbaren äusseren Überlieferungsverhältnisse gar nicht geredet zu werden. Es könnte höchstens auf das Schweigen der zeitgenössischen Chronisten hingewiesen werden. Michael Attaleiates, Skylitzes, ja Psellos selbst erwähnen in ihren Berichten über Kerullarios' Sturz, die wir später noch etwas genauer werden ansehen müssen, die Anklageschrift nicht. Aber darüber sich zu verwundern, liegt kein Grund vor, da ebendieselben Berichterstatter in ihren Geschichtswerken von einem so wichtigen Ereignis, wie die Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche im Jahre 1054 denn doch ist, gleichfalls nichts berichten. Woher dieses auffällige Schweigen? „Daher," sagt Gfrörer — der in seinen „Byzantinischen Geschichten" (Bd. III, 1877) gerade die, ganz im Sinne eines Gregor VII., gewaltthätige, gegen das Kaisertum gerichtete kirchenpolitische Thätigkeit des Patriarchen Michael Kerullarios (S. 514—590) im übrigen sehr klar und einleuchtend zur Darstellung bringt —, „weil byzantinische Chronisten wohl diese und jene Handlung eines verstorbenen

Basileus tadeln, da und dort frei urteilen, aber das Wort römischer Papst oder gar Rechte der römischen Kirche nicht in den Mund nehmen durften. In diesem Punkte herrschte eine eherne, unerbittliche Censur." Ich halte diesen Grund des vielfach in ultramontanen Vorurteilen befangenen Forschers nicht für zutreffend. Nach unseren gewöhnlichen Darstellungen sehen wir in der Kirchentrennung eine tiefeinschneidende, bedeutungsvolle Thatsache in dem Sinne, dass man sie als eine der, nächst der Verlegung des Reichssitzes von Rom nach Konstantinopel, wichtigsten Vorbedingungen für die nunmehr ungehinderte, bedrohliche Machtentwickelung des Papsttums im Mittelalter bezeichnet. Im Bewusstsein der Griechen aber spielt sie offenbar durchaus nicht die Rolle wie bei uns, und sicherlich hat Fischer Recht, wenn er (a. a. O. S. 16 Anm. 10) in jenem Schweigen der Geschichtschreiber über die Kirchentrennung den Beweis sieht, „dass dies Ereignis für ziemlich unbedeutend gehalten wurde, weil eben beide Kirchen faktisch schon eher getrennt waren". „Andere Chronisten," sagt Bréhier (a. a. O. S. 4), „sind im Gegensatz zu ihnen bestimmter. Zonaras erzählt, dass der Kaiser vor dem Gericht über den Patriarchen durch Psellos ebenso zahlreiche wie fremdartige Beschwerden sammeln liess, die in der gegen ihn verfassten Schrift enthalten und zusammengestellt sind, *τῷ Ψελλῷ αἰτιαμάτων πολλῶν καὶ ἀλλοκότων συναγωγεῖ, ἃ ἐν τῷ κατ' ἐκείνου λόγῳ συνήθροισέ τε καὶ συνεγράψατο.* Auch Sathas' anonyme Chronik, die aus dem 13. Jahrhundert stammt, redet von der Lob- und Tadelschrift (l'éloge et la satire), *ἐγκώμιον καὶ ψόγον*, die Psellos auf den Patriarchen verfasste."

Wir werden auf diese Nachricht aus Zonaras und die von Bréhier aus ihr gefolgerte Thatsache, dass Zonaras eben Bestimmteres als Attaleiates, Skylitzes und Psellos selbst berichte, verzichten müssen, da die mitgeteilten Worte in der besten, von Dindorf für seine Ausgabe benutzten Hs., Cod. Paris. 1715 (script. a. 1289), fehlen.

Ducange's Ausgabe aber, die Bréhier entweder selbst oder in dem Migne'schen Nachdruck vorgelegen hat, ist, wie aus Dindorf zu entnehmen, mit jenem Zusatz versehen. Ducange verweist in seinen Anmerkungen (bei Dindorf VI, S. 181) ausdrücklich auf Combefis' Absicht, die Psellos'sche Anklageschrift nebst Übersetzung zu veröffentlichen: „Extat," sagt er, „inter opera Pselli calumniatoria ista in Michaelem Caerularium Patr. Constantinopol. ad Synodum dicta oratio, quae propediem cum eiusdem historia et aliquot aliis opusculis et epistolis prodibit cum versione Combefisii ex Typographia Regia." Aber ob Dindorf allein auf Grund des Cod. Paris. 1715, dem er in erster Linie für seine Textgestaltung als Führer sich angeschlossen zu haben versichert (Vol. I. Praef. IV/V: toties meliores ceteris suppeditat scripturas, ut ego demum non solum multa ex eo receperim quae quum scriptorum a Zonara excerptorum consensu firmarentur, nulla esset ratio cur ceterorum scripturis posthaberentur, sed etiam in reliquis illum potius quam alteros duxi sequendum), jene Worte ausliess, ist leider aus seiner Ausgabe nicht zu ersehen, da sie ohne Adnotatio critica ist. Er hat nur im V. Bande Fr. Haase's vollständige Vergleichung des Cod. Paris. 1715 mit Ducange's Ausgabe gegeben. Und da lesen wir (Adnot. zu Vol. IV, S. 193, 32), dass der Cod. Paris. hinter *ἐκέχρητο* den obigen Zusatz nicht bietet. Wenn wir ausserdem an mehreren Stellen bei Ducange bezw. den von ihm wiedergegebenen Hss., zum Teil auch in Cod. Mon. 324, gerade innerhalb des XVIII. Buches erweiternde Zusätze finden, die im Cod. Paris. fehlen, und zwar derartige wie z. B. S. 188, 8 f., wo Cod. Mon. 324 in der schlichten Aufzählung *οἱ δ' ἦσαν ὁ πρόεδρος Κωνσταντῖνος ὁ Λειχούδης, ὁ πρόεδρος Λέων ὁ Ἀλωπὸς καὶ Μιχαὴλ ὁ Ψελλός, τῶν φιλοσόφων ὢν ὕπατος*, trotz der letzteren Ehrenbezeichnung des Psellos, vor dessen Namen noch ein *σοφώτατος* steht; oder S. 196, 5, wo in dem Satz *ὁ μὲν γὰρ πολὺς τὴν γλῶτταν Ψελλὸς ἐν*

ϑήραις ἐκεῖνον λέγει τὸν βασιλέα Ducange's Ausgabe, trotz der voraufgehenden Kennzeichnung des Mannes, wieder vor dem Namen ein ὁ σοφώτατος einschiebt: so werden wir schliessen dürfen, dass derartige Zusätze erst nach dem 13. Jahrhundert von kundigen Leuten gemacht wurden, die als Bewunderer des Psellos dessen Bedeutung auch als Ankläger des Patriarchen in Zonaras' schlichtem Bericht etwas stärker hervorgehoben zu sehen wünschten. Bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts las man also dergleichen im Zonaras noch nicht. Wirklich aus dieser Zeit stammt aber der Ausdruck, den Bréhier (a. a. O. S. 4) aus dem Anonymus Sathas (La chronique anonyme de Sathas), d. h. *Μεσαιων. βιβλ.* VII, 164 mit Recht heranzieht. Hier erwähnt der Verfasser, den wir aber doch durch Heisenberg's Bemühungen jetzt kennen (vgl. Georg. Acrop. opera Vol. I, Praef. p. XIV bezw. seine von mir ZfwTh. XLIV [1902], Heft I, S. 149—158 ausführlich besprochenen „Analekten"), nämlich Theodoros Skutariotes, die von Psellos auf den Patriarchen Kerullarios verfasste Lob- und Tadelschrift (ἐγκώμιον καὶ ψόγον). Als ein seinem Patriarchen nahestehender Mann war Skutariotes besonders befähigt, eine solche Nachricht aus bester Quelle der Nachwelt aufzubehalten. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass das in der einst Mazarin gehörenden Hs. überlieferte Werk dasjenige ist, von dem der Chronist redet.

Aber auch wenn diese äusseren Zeugnisse nicht vorhanden wären, würde es, wie Bréhier (S. 4) richtig erkannt und ausgesprochen hat, genügen, „diese Schrift durchzugehen, um darin auf Schritt und Tritt das wissenschaftliche Verfahren und die Eigenart des Psellos zu erkennen. Da herrscht dieselbe Lust an der Rhetorik, dieselbe Freude am Aufspüren von Beziehungen, dieselbe gezwungene Heiterkeit, dieselbe Erhabenheit des Tons wie in den Briefen oder den Gedächtnisreden, derselbe unbefangene Drang, seine Kenntnis des heidnischen Alter-

tums zu entfalten, der ihn zum Vorläufer der Gelehrten des 16. Jahrhunderts macht, ganz besonders aber die Annahme, alle, selbst die unbedeutendsten Fragen in philosophischer Weise behandeln zu müssen. Wenn man von der Anklageschrift zur Gedächtnisrede übergeht, erkennt man dieselbe Sprache und dieselben geistigen Besonderheiten." Bréhier hebt noch eine andere, für den Beweis der Echtheit der Anklageschrift aus inneren Gründen vielleicht noch entscheidendere Thatsache hervor, auf die ich bei der Zergliederung und Beleuchtung der Schrift im Folgenden mehrfach hinzuweisen Gelegenheit haben werde. „Wenn man nämlich," sagt er (S. 5), „den eigentlichen Gegenstand der Schrift bei Seite lässt und auf die besonderen, sich dort unaufhörlich wiederholenden Bestimmungsgründe der Erörterung achtet, so sieht man, dass sie sich alle auf Psellos' Forschungen und Untersuchungen beziehen. Mit Eifer hat er die Gelegenheit ergriffen, vor den Mitgliedern der Synode seine genaue Kenntnis der verwickeltsten Lehren ins rechte Licht zu stellen. Die erste Hälfte der Schrift ist in Wirklichkeit eine Darlegung der neuplatonischen Philosophie, in deren Verlauf Psellos durch wahre Wunder von Scharfsinn dazu gelangt, Kerullarios zu ihrem Eingeweihten zu machen."

III. Die Anklageschrift und die Gedächtnisrede auf Kerullarios.

Gedächtnis- und Anklagerede haben, obwohl man von dem Inhalt der letzteren vor ihrer Veröffentlichung nur eine sehr oberflächliche Kenntnis hatte und haben konnte, zu recht verschiedenartigen Urteilen geführt. Nach Bréhier (S. 3) sind beide „in eben dem Grade von einander verschieden, wie die Anekdota des Prokopios von dessen übrigen Schriften". Ich halte diesen Vergleich für keinen besonders glücklichen. Prokopios schrieb die Geheimgeschichte im Jahre 550 als Ergänzung zu seinen ersten sieben Büchern Kriegsgeschichte. In ihr trägt er alles

dasjenige nach, was in diesen aus Furcht vor der Rache des empfindlichen Justinian und der leidenschaftlichen Theodora entweder gar nicht oder nicht wahrheitsgetreu gesagt werden konnte, mit unerhört heftigen Anklagen gegen die gewaltthätige Herrschaft beider, ja zum Teil auch gegen Belisar und dessen Gemahlin. Wahrscheinlich hat der Schriftsteller diese sorgfältigen und stetig fortlaufenden Aufzeichnungen zunächst nur für sich im Geheimen gemacht und sie etwa einem vertrauten Freunde zur Aufbewahrung übergeben, mit der Bestimmung, sie als ein Zeugnis seiner Wahrheitsliebe erst nach des Kaisers Tode zu veröffentlichen. Die so für Prokopios' Verfahren ausschlaggebende Begründung trifft aber bei Psellos, wie mir scheinen will, durchaus nicht zu. Denn wenn auch die Anklageschrift infolge des plötzlichen Todes des Patriarchen nicht zur Verlesung kam, so war sie doch von vornherein für die breiteste Öffentlichkeit berechnet. Bréhier scheint jenen Gedanken eines Vergleichs mit Prokopios, den ich zurückgewiesen, auch nicht so ernst genommen zu haben, da er der von mir soeben ausgesprochenen Hauptabsicht des Psellos gleichfalls das Wort redet, ja sie durch ganz bestimmte, zeitgeschichtlich beachtenswerte Erwägungen zu stützen weiss. „So, wie sie auf uns gekommen ist," sagt er (S. 6/7), „und der Bevölkerung von Konstantinopel bekannt gewesen sein mag oder nicht, ist Psellos' Schrift ein merkwürdiges Beispiel jener Schmähschriften, welche im politischen Leben der Byzantiner eine ähnliche Stelle einnehmen, wie das Zeitungswesen in unserer modernen Gesellschaft, und von denen leider nur zu wenige Proben erhalten sind. Eine selbst nur geringe Vertrautheit mit der byzantinischen Geschichte genügt in der That, um zu erkennen, welche Wichtigkeit in Konstantinopel die öffentliche Meinung hatte. Die am selbständigsten auftretenden Kaiser mussten mit ihr rechnen. Kerullarios hatte sie in seinem Kampfe gegen die römische Kirche zur Bundesgenossin gehabt, und diese unfassbare

Macht hatte genügt und musste in der Folge genügen, jeden Versuch der Annäherung an den Papst zu hindern. An sie wendet sich Psellos' Schrift weit mehr als an die Synode selbst. Er giebt eine wirkliche, öffentliche Erklärung ab, durch welche Isaak Komnenos die Absetzung dieses so volkstümlichen Patriarchen zu rechtfertigen versucht, und bemüht sich geschickt, die Mitwirkung in Abrede zu stellen, die er von ihm im Jahre 1057 erfahren, um Michael VI. zu stürzen. Psellos stellt dort die Behauptung auf, Michael Kerullarios sei einmal gleichzeitig der Feind Michaels VI. und des Komnenen gewesen; er klagt ihn an, die Bevölkerung Konstantinopels entfesselt zu haben, und wirft auf ihn die ganze Gehässigkeit dieses Aufruhrs. Er hütet sich dagegen wohl, wie er es in der Gedächtnisrede thun wird, von den Zwistigkeiten des Patriarchen mit Rom zu sprechen; das wäre so viel gewesen, als ihm einen Anspruch auf Bewunderung von Seiten seiner Richter geben."

Wir werden dem Verhältnis der zeitlich späteren Gedächtnisrede zur Anklageschrift näher treten müssen. Ich greife auf Bréhier zurück. Dieser sagt (S. 3): „In einem Abstande von vier Jahren (1059—1063) hat Psellos eine so entgegengesetzte Sprache geführt und sich selbst eine so förmliche Verleugnung auferlegt, dass seit dem 17. Jahrhundert Zweifel an der Echtheit der Anklageschrift erhoben worden sind. Es schien unmöglich, dass derselbe Mann in so kurzem Zwischenraum eine so gehässige Schmähschrift und eine so glänzende Lobrede habe verfassen können. Nach der einen muss man Michael Kerullarios zu den schlimmsten Verbrechern rechnen, nach der anderen ist er ein Heiliger, ja fast ein Märtyrer. Zum Unglück für das Gedächtnis des Psellos ist es unmöglich, das erstere dieser Werke für weniger echt als das andere zu halten." Es ist klar, dass, wenn wir bei der Fassung der Gegensätze, so wie sie hier Bréhier gegeben, stehen bleiben, wir niemals zu einem nach beiden Seiten hin be-

friedigenden Urteil kommen werden. Auch wenn Bréhier (S. 5) zu einer vermittelnden Auskunft in dieser schwierigen Frage greift und dieser die Fassung giebt: „Die Umstände erklären übrigens Psellos' Widerruf, ohne ihn zu rechtfertigen," — so werden wir der Sache sicherlich nicht gerecht, da von einem Widerruf des Psellos, also Verleugnung dessen, was er in der Anklageschrift vorgebracht, gar keine Rede sein kann.

Was sollte und wollte denn die Gedächtnisrede auf Michael Kerullarios? Isaak Komnenos hatte dem Patriarchen, dessen Leiche er nach Konstantinopel schaffen liess, unter den Zeichen der tiefsten Betrübnis ein prachtvolles Leichenbegängnis ausgerichtet. Noch im Jahre 1059 legte er, als er in schwerer Krankheit sein Ende herannahen glaubte, die kaiserliche Würde nieder und bestimmte weder seinen Bruder noch seinen Neffen für den Thron, sondern berief in weiser Erkenntnis dessen, was dem Reiche nütze, den beim Heere sehr beliebten, aus reicher Adelsfamilie stammenden Konstantinos Dukas, seinen Gegner seit 1057. Er selbst trat in das Kloster Studion und hat hier, des Pförtneramtes waltend und dem Abte in allen Dingen gehorsam, bis zum Jahre 1060 gelebt. Konstantinos' Gemahlin Eudokia, eine Nichte des Patriarchen Kerullarios (Psell. 381, 1, Attal. 56, 18), war, während ihr Gemahl sich mit Psellos, dem einflussreichsten und bedeutendsten Mann am Hofe, dem vertrauten Freunde und Berater mehrerer Kaiser, durchaus freundschaftlich zu stellen wusste, diesem schon von früher her feindlich gesinnt. Es ist naheliegend, diese feindselige Gesinnung auf den Einfluss ihres herrschsüchtigen Oheims zurückzuführen. Hatte doch Psellos die kaiserliche Politik unausgesetzt gestützt und gefördert und war den weitgreifenden Ansprüchen des Patriarchen, der, in seiner unbedingten Verachtung des Staates, wie Gregor VII. alle königliche Dignität aus der priesterlichen herzuleiten gewillt war, nachdrücklichst entgegengetreten. Er hatte mit seinem

Freunde Xiphilinos den Ränken des Patriarchen weichen und im Jahre 1054 den Kaiserpalast, ja bald auch Byzanz verlassen müssen, um in einem Kloster am sagenberühmten Olympos eine friedliche Zufluchtsstätte gegen Hass und Verleumdung zu finden. Jetzt, nachdem Isaak Komnenos gestorben war und der Tod desselben Kaiser Konstantinos von gewissen Rücksichten auf jenen und seine Stellung innerhalb der aufregenden Ereignisse der jüngsten Vergangenheit befreit hatte, jetzt galt es, das Andenken des Patriarchen gewissermassen öffentlich wieder herzustellen. Und das geschah durch die Gedächtnisrede, mit deren Abfassung und Vortrag Psellos beauftragt wurde (bei Sathas IV, S. 303—387). Er löste seine Aufgabe in der glänzenden Versammlung vor Kaiser und Kaiserin so geschickt und fein, wie das kaum jemand von den Zeitgenossen ihm gleichzuthun im Stande gewesen wäre. Aber man rede da nicht von einem Widerruf, oder prüfe die Rede auf den Ausdruck innerster Überzeugung. Psellos stand hier einfach unter dem Druck und Zwang der Verhältnisse. Vor der Kaiserin, der Nichte des Patriarchen, durfte er nichts über denselben reden oder äussern, wodurch die hohe fürstliche Frau irgendwie sich hätte verletzt fühlen können. Darum verbreitete er sich, allerdings unter einem Schwalle von hochtönenden, meist inhaltsleeren Redensarten, wie sie eben in Byzanz bei solchen Gelegenheiten meist üblich waren — die spätere Gedächtnisrede auf seinen ehemaligen Freund, den Patriarchen Xiphilinos, macht davon eine rühmliche Ausnahme —, über Michael Kerullarios' Herkunft, seine Erziehung, sein Aufsteigen zum Patriarchat. In der Schilderung des Aufstandes gegen Michael Stratiotikos (S. 361—366) äusserte er sich in lobrednerischer Weise über die Rolle, die der Patriarch in diesem Drama gespielt hat; dessen Verdienst um jenen sowohl wie um Isaak zeigt sich so sorgfältig und gleichmässig abgewogen, sein Verhalten als ein so ehrliches dargestellt, dass selbst für den geringsten Tadel kein Raum

bleibt. Auch über Kerullarios' Zwist mit Kaiser Isaak Komnenos — eine für Psellos, den Helfer und Berater desselben, in diesem Augenblicke ganz ausserordentlich heikle Sache — giebt der bewundernswert gewandte Redner (S. 366—381) einen ausführlichen Bericht, dessen thatsächliche Angaben, mit Ausnahme der in ihrer schlichten und ergreifenden Art wohl besonders auf Eudokia berechneten Schilderung der letzten Schicksale des Patriarchen, seiner Fahrt zur Synode, seiner Krankheit und seines Todes, in einen Wust von klingenden Worten und rhetorischen Wendungen eingehüllt sind. Durchschlagenden Erfolges aber durfte er sicher sein bei seiner Darstellung der nur an dieser Stelle erwähnten Kirchenspaltung und des Verhaltens des Patriarchen Rom gegenüber. Altrom, so etwa führt er hier aus (S. 348), empört sich wider Neurom, nicht etwa wegen kleiner, der Beachtung unwerter Dinge, nein, es handelt sich um den ersten Grund der Frömmigkeit und der an die heilige Dreifaltigkeit geknüpften Gotteslehre. Dem äusseren Anschein nach ist der Römer Rede zwar so, dass kein tiefgreifender Unterschied sie von den Griechen trennt; in Wahrheit ist jedoch, nach Psellos' Versicherung, ihre ganze theologische Beweisführung in jeder Hinsicht gottlos; Rom ist von Byzanz durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden. Merkwürdig ist wiederum seine Begründung dieses vernichtenden Urteils. Nach griechischer Lehre nämlich ist es notwendig, „aus dem Vater sowohl den Sohn wie den Geist, einen jeden nach seiner Besonderheit herzuleiten und wiederum auf ihn zurückzubeziehen, der durch den Logos das von ihm Ausgehende erhellt, und infolge dessen die Personen der Gottheit als gleicher Ehre würdige zu lehren und zu bekennen. Die Römer aber reden zwar in löblicher Weise von einer Überordnung des Vaters über Sohn und Geist; indem sie aber den Sohn und den Geist ihm unterordnen, leiten sie jenen wesenhaft aus dem Vater, den Geist aber gewissermassen aus dem Sohne her. Das

ist aber jene ruchlose Lehre, die Areios heimlich erfand und Eunomios noch scharfsinniger begründete (wenn anders man gehäufte Gottlosigkeit als Scharfsinn bezeichnen darf), indem er den Logos zu einem künstlichen Gefüge gottloser Sätze machte.“ Diese Gottlosigkeit in ihrer wahren Bedeutung und in ihrem vollen Umfange erkannt zu haben, preist er als das alleinige Verdienst des Michael Kerullarios. Rühmend zählt er dessen rastlose Bemühungen auf, den Irrtum der Gegner aufzudecken und sie durch Wort und Schrift zur besseren Einsicht zurückzuführen. „Als es ihm aber,“ fährt er (S. 349) fort, „nicht gelang, sie zu überzeugen, sondern die von ihm also Belehrten immer kühner und frecher wurden, da riss auch ihm die Geduld. Und so stellte er der Unverschämtheit der Gottlosigkeit die Strenge der Frömmigkeit gegenüber.“ Und mit theologischen Ausführungen, wie sie ihm, dem grössten Gelehrten seiner Zeit, in jeder Form zu Gebote standen, hat dann Psellos des Patriarchen und der Griechen Haltung den Römern gegenüber des weiteren begründet und ausdrücklich hervorgehoben (S. 349), wie der Patriarch, nachdem die Lateiner flüchtig die Stätte des Zwistes verlassen, das päpstliche Schreiben zerriss und über die römische Kirche den Fluch aussprach. — Von der Kaiserin Eudokia abgesehen, der dieses Lob ihres hochverehrten Verwandten gerade aus dem Munde ihres Gegners Psellos besonders angenehm sein musste, war dem Volke von Byzanz, das in Kerullarios den Vertreter der religiösen Unabhängigkeit gegenüber Rom sah, ja ihn wie einen Märtyrer verehrte, diese Rede fürwahr ein Klang, der das Herz erfreute, über dem man alles persönlich Unangenehme der Vergangenheit vergass.

Brehier wirft in Bezug auf die Anklageschrift die Frage auf (S. 6): „Blieb sie den Zeitgenossen Psellos' unbekannt?“ Wenn er darauf die Antwort giebt: „Bestimmtes darüber auszusagen ist unmöglich, aber dieser Umstand erklärt es wenigstens, dass Psellos vier Jahre

später, ohne zu viel Anstoss zu erregen, im Stande war, die Gedächtnisrede auf den Patriarchen in Gegenwart des Kaisers Konstantinos Dukas und der Kaiserin Eudokia, der eigenen Nichte des Patriarchen, vorzutragen," — so scheint mir der Hinweis auf den Anstoss nicht zutreffend, sowohl für den Fall, dass Bréhier nur die wenige Jahre zurückliegende Thatsache der Abfassung einer Anklageschrift gegen den Patriarchen durch Psellos im Auge hatte, wie auch für den Fall, dass diese Schrift den unmittelbaren Zeitgenossen, d. h. den Hörern der Gedächtnisrede, bekannt geworden war. Letzteres erscheint mir im Hinblick auf die Zeitereignisse durchaus unwahrscheinlich. Dass Psellos die Schrift durchweg für die Öffentlichkeit bestimmt hatte, hob ich bereits hervor; dass er sie für den Zweck der Veröffentlichung noch überarbeitet, hier und da noch mit Zusätzen versehen haben wird, ist sehr wahrscheinlich, ja, wie wir später sehen werden, an einer bestimmten Stelle mit Sicherheit nachweisbar. Wenn aber dasselbe Jahr, in welches die Entstehung der Anklageschrift fällt, auch Konstantinos Dukas auf den Thron führte, dessen Gemahlin Eudokia eben die nahe Verwandte des Patriarchen Michael Kerullarios war, so durfte es Psellos gar nicht wagen, die gegen diesen gerichtete, aber nicht zur Verlesung gekommene Anklageschrift der Öffentlichkeit zu übergeben.

IV. Psellos' Verhältnis zu Kerullarios.

Wenn überhaupt davon geredet werden soll, dass Psellos einer persönlichen Stimmung Ausdruck gegeben, so dürfte das nicht in der Gedächtnisrede, wohl aber in der Anklageschrift der Fall gewesen sein. Und das führt uns auf die Frage des Verhältnisses zwischen Psellos und Kerullarios. Dass es je ein freundliches gewesen sei oder habe sein können, wie Bréhier wenigstens andeutet (S. 6: les bons rapports qu'il a pu avoir avec le patriarche), wird man im Ernst nicht be-

haupten dürfen. Die Anfänge der Entfremdung, die zur versteckten und bald offenen Feindschaft zwischen beiden Männern führte, stammen schon aus den ersten Jahren der Lehrthätigkeit des Psellos an der von Monomachos neugegründeten Akademie, d. h. den Jahren 1043 und folgenden. Durch die Bemühungen der zuvor genannten Männer hatten die Wissenschaften in der Reichshauptstadt einen Aufschwung genommen, wie er zuvor kaum dagewesen. Psellos insbesondere ist es, dessen edle Begeisterung eine Erneuerung des Platonismus herbeiführte, der von Anbeginn, alle Jahrhunderte der Christenheit hindurch, bis zu dem letzten, wissenschaftlich bedeutenden griechischen Theologen, Markos Eugenikos von Ephesus, mit der griechischen Kirche und ihren Lehren auf das engste verbunden gewesen ist. Die abendländische Kirche lag in den Banden des Aristoteles, Platon war völlig in Vergessenheit geraten. Psellos sah in Platon nicht blos die tiefere Einsicht und die erhabenere Weisheit, vielmehr war er ihm der erste Gesetzgeber für die christlichen Glaubenssätze. Aristoteles dagegen galt ihm als ein Philosoph niedrigerer Ordnung, als dunkel und verschwommen, aller Einbildungskraft bar, als ein schlechter Theologe. Nur das eine Ziel verfolgte er als Lehrer, Politiker und Theologe, das Gedächtnis des grössten aller Philosophen von jedem Makel, von jeder Verdächtigung, insbesondere von der lieblosen Verurteilung durch Christen frei zu erhalten. Mochte auch Michael Kerullarios, seit 1043 Patriarch, gegen Psellos nicht besonders freundschaftlich gesinnt sein, dennoch nahm er anfangs so wenig Anstoss an den kühnen Lehren des begeisterten Platonikers, dass er seine eigenen Neffen zu ihm in die Schule schickte. Mochten Neid und Verleumdung ihn wegen seiner bevorzugten Stellung zu verdächtigen sich bemühen, Kaiser Monomachos schenkte den bald laut werdenden und dann fortgesetzt gegen Psellos' Rechtgläubigkeit gerichteten Einflüsterungen der Mittelspersonen des Patriarchen kein Gehör.

Er begnügte sich damit, als Kerullarios gegen die platonische Ketzerei des gefeierten Lehrers nachdrücklich Klage erhob, ein einziges Mal ein schriftliches Glaubensbekenntnis von ihm zu fordern.

Dass Psellos in einem Briefe (164: V, S. 422) dem Patriarchen seinen Dank ausspricht für ein kostbares goldenes Trinkgefäss, das dieser ihm als dem Lehrer seiner Bruderkinder, vielleicht in dankbarer Erkenntlichkeit für mannigfache wissenschaftliche Förderung derselben, übersandt hatte, will wenig besagen. In der Seele des leicht Verletzbaren war ein Stachel gegen die geistige Tyrannei des Kirchenfürsten zurückgeblieben. Und wenn er in sechs ferneren Briefen an Kerullarios (56—59. 160: V, S. 287—290. 412—416) mit diesem in anscheinend freundlicher Stimmung Gedanken über Glaubenssätze und Symbole des christlichen Glaubens austauscht, so treten in ihnen doch je länger je mehr unverkennbare Spuren einer beginnenden Meinungsverschiedenheit und persönlichen Gereiztheit hervor. Psellos wünscht, dass auch ihm, der mit allen Menschen in Frieden lebt und keinerlei Anstoss erregt, von Seiten des Patriarchen das unendliche Meer der Menschenliebe sich öffne und er, der sich keiner Schuld bewusst ist, wohlwollende Gesinnung und verzeihende Milde finde. Nicht in den Symbolen allein und in ihrer Wahrung — führt er aus — beruht die christliche Gesinnung, vielmehr erst im sittlichen Handeln kommt sie in Wahrheit zur Geltung. So schliesst Psellos' Brief 159 (S. 414) schmerzbewegt mit der Frage: „Was soll mir der Fisch? Gieb dich selbst, wie zuvor, in vertrauter Einfachheit!" (*Τί μοι τὸν ἰχθύν; σαυτὸν δίδου ὡς τὸ πρὶν μετὰ τῆς συνήθους ἁπλότητος*). Der Gegensatz und die Feindschaft zwischen beiden Männern hat sich immer mehr verschärft und vertieft, so dass Psellos es aufgab, eine Verständigung zu suchen. Von höchster Wichtigkeit für die Erkenntnis dieses Verhältnisses ist schliesslich ein Brief des Psellos an den Patriarchen, der uns fast un-

mittelbar an die Stimmung und an die Vorwürfe gegen Kerullarios gemahnt, denen Psellos in der Anklageschrift in höherem Auftrage Worte verliehen hat (Br. 207: V, S. 505—513, dessen Hauptinhalt ich nach Rhodius a. a. O. S. 16 gebe). „Zürne nicht," sagt er, „selbst wenn ich mich zu Dir in scharfen Gegensatz stelle. Du bist schon jetzt wie ein Bewohner des Himmels, ich aber bin ein Mensch, dessen Vernunft sein irdisches Wesen nicht verleugnet; vergeblich wirst Du an mir Deine Wunderkraft versuchen und mich nach Deinem Vorbilde zu formen streben. Ich habe mich redlich bemüht, mir Wissen und Kenntnis zu erwerben: Philosophie und Rhetorik, Geometrie und Musik, Astronomie und Geographie, Theologie und Allegorie, jeden Zweig des Wissens habe ich gründlich untersucht und durchforscht. Dir aber ist Weisheit und Gottesgelahrtheit selbsteigen oder auf geheimnisvollem Wege von oben zu teil geworden, nicht durch Forschung und Umgang. Durch Geburt, Leben und Charakter sind wir getrennt; an Dir ist alles erhaben und absonderlich, an mir dagegen bescheiden und menschlich. Du verachtest Wissenschaft und Bildung, und nicht rührte Dich die Kunst meiner Beredtsamkeit und der Wohllaut des Ausdrucks, obwohl alle Länder der Erde ihre Boten sandten, den hellleuchtenden Stern am Himmel der Weisheit zu bewundern. Selbst mein Kaiser und die Patriarchen von Antiochia, Alexandria, Palästina und aus dem alten Rom beugen sich vor der Gewalt meiner Rede und vor dem Glanz meines Ruhmes. Auch ich nehme einen Thron ein, der vielleicht nicht geringer ist als der Deine; denn selbst Du kannst die Macht der Rede nicht entbehren. Zum Martyrium aber, das alle nach Deinem Beispiel auf sich nehmen sollen, bin ich nicht geschaffen; muss ich doch schon die Augen schliessen, wenn ich einen Geschlagenen sehe, und an dem Orte, wo solches geschehen, eile ich vorüber wie an einem Gefängnisse. Du aber bist nicht gekommen, um Frieden zu stiften, sondern um Krieg zu säen; Du

trennst der Menschen Geschlechter und erregst nur Kummer und Herzeleid. In Deiner starren Gottesverehrung ist Dir alles andere nichtig und eitel; Kaiser missachtest Du, und aller weltlichen Gewalt leistest Du Widerstand (S. 511: *διὰ ταῦτα καὶ βασιλέων κατολιγωρεῖς καὶ πάσαις ἀνταίρεις δυνάμεσι*). Ich kann meinen monarchischen Sinn nicht verleugnen und das homerische Wort nicht vergessen: Einer soll Herr sein, nur einer gebieten als König auf Erden; Du aber bist demokratisch gesinnt (S. 512: *Καὶ σὺ μέν, δημοκρατικὸς ὢν ἀνήρ, δυσχεραίνεις τὴν μοναρχίαν, ἐμοὶ δὲ τὸ πάλαι μὲν Ὁμήρειον, αὖθις δὲ Ἀριστοτέλειον πολλάκις ἀναφωνεῖται· Εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς*) und scheust Dich nicht, mit Schwertesgewalt den Beweis zu führen, dass Talar und Binde höher im Werte stehen als Purpur und Diadem. Vielleicht gerate auch ich noch einmal in Deine Hände, und Du wirst Dich sättigen an meinem Blute; ich aber will in einer Geschichte die Thaten Deines Lebens aller Welt verkünden."

Dass dieser Brief „eine ziemliche Zeit vor der Kirchentrennung geschrieben sein" müsse, wie Fischer behauptet (a. a. O. S. 18, Anm. 2), erscheint mir um deswillen nicht recht wahrscheinlich, weil Psellos von Kaisern redet, die Kerullarios missachtet (*βασιλέων κατολιγωρεῖς*). Damit kann Monomachos allein nicht gemeint sein, dessen Romfreundliche Politik, wie aus Gfrörer's quellenmässiger Darstellung zu ersehen (a. a. O. III, S. 528. 537. 543 ff.), Kerullarios rücksichtslos durchkreuzt hat, sondern das muss freilich auch auf ihn, aber weiter auch auf Michael Stratiotikos und Isaak Komnenos bezogen werden, deren durch die Anklageschrift erst in helleres Licht gerückte Behandlung von Seiten des Patriarchen allerdings Psellos' Ausdruck rechtfertigt. Darum stimme ich Mädler bei, der (a. a. O. S. 17) diesen Brief „erst im Anfange der Regierung des Komnenen Isaak verfasst" sein lässt, „nicht allzu lange vor der Katastrophe, die schliesslich über den Patriarchen hereinbrach". Es war eine Unsumme von

Groll und Verbitterung, die sich in den Kreisen der höchsten Würdenträger des Hofes angehäuft hatte. Wie oft hatte Kerullarios diese, an ihrer Spitze vor allem Psellos, das Gewicht seines Ansehens fühlen lassen! Bréhier hat darum durchaus recht, wenn er es (S. 6) für wahrscheinlich erklärt, „dass er ohne Widerstreben den Auftrag übernahm, wie er selbst sagt, die Beschwerden zu sammeln, die sich seit langen Jahren bei den hohen Würdenträgern gegen den Patriarchen gesammelt hatten. Es ist“ — ich habe den Gedanken zuvor schon ausgesprochen — „beinahe sicher, dass, wenn er einmal aufrichtig war, dies eher in der Anklageschrift als in der Gedächtnisrede war.“ Bréhier wird aber der Bedeutung jener, wie mir scheint, nicht gerecht, wenn er (S. 7) ihr keinen anderen geschichtlichen Wert als den einer Schmähschrift beimisst (l'Accusation n'a donc d'autre valeur historique que celle d'un pamphlet) und, unter Zurückweisung Bezobrazov's, der darin zu weit gegangen, dass er, um den Patriarchen um jeden Preis zu verteidigen, alle von Psellos gemachten Angaben zu widerlegen versuchte, Psellos' Geschicklichkeit nur darin bestehen lässt, „dass er einige wahre Thatsachen mitten unter Lügen die Oberhand behalten lässt“. Gerade der Umstand, den er gleichfalls hervorhebt, dass „gewisse Züge, die er dem Wesen Kerullarios' beilegt, von anderen Quellen bestätigt werden“, legt uns die Pflicht auf, diese Schrift, in der uns eine bisher völlig unbeachtet gebliebene geschichtliche Quelle zugänglich geworden, und die, wie Bréhier sagt (S. 8), „eine seltene Probe jener schriftstellerischen Bethätigung ist, die in Byzanz sehr lebendig war, aber deren Denkmäler in weniger grosser Zahl als die theologischen Abhandlungen oder die schwerfälligen Encyklopädien auf uns gekommen sind“, unter Heranziehung der sonstigen geschichtlichen Berichte eingehend zu prüfen, Schwierigkeiten zu erläutern, den Text, wo es nötig ist, zu bessern und sie in den Dienst der Wissen-

schaft, in erster Linie der byzantinischen Kirchengeschichte zu stellen. Dass wir an dieser so lange unbekannt gebliebenen und allein um ihres Gegenstandes willen von vornherein schon schief und missgünstig angesehenen Schrift lebhaften Anteil nehmen, leitet Bréhier mit Recht von dem Umstande her, „dass sie uns tief in die byzantinische Gesellschaft des 11. Jahrhunderts eindringen lässt, deren Vielgestaltigkeit, wenn man sie mit der Rauheit der gleichzeitigen Abendländer vergleicht, ganz erstaunlich ist“. „Die Geschichte der Hellseherin Dosithea und der Mönche von Chios, ihrer Helfershelfer“ — damit weist Bréhier zum Schluss seiner Einleitung schon auf das wichtige Neue hin, das uns in der Schrift entgegentritt —, „der Bericht über ihre Aufnahme durch den Patriarchen, der über den Aufstand in Konstantinopel, wo man bewaffnete Mönche unter der Menge sah, die Beschreibung des Lebens, das Kerullarios in seinem Palast führte, seine Beziehungen zu Abenteurern und Marktschreiern, seine alchemistischen Studien erscheinen wie Kleinmalereien, deren einige nach dem Leben entworfen zu sein scheinen.“ Wir werden mit reger Teilnahme den in schwungvoller rhetorischer Darstellung gegebenen Ausführungen des Psellos folgen und je länger je mehr die Überzeugung gewinnen, dass uns hier eine Fülle neuer Thatsachen geboten wird, für die Psellos aus dem Grunde besondere Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen darf, weil er einmal sie zum Teil schon ebenso in dem zuvor inhaltlich mitgeteilten Briefe (207) dem Patriarchen vorgehalten hat, sodann, weil er sich fort und fort auf das Wissen seiner Zuhörer um sie, sowie auf den Auftrag und die Zustimmung seines Kaisers beruft und bei besonderen Gelegenheiten sich nicht minder mit den auf der Synode zahlreich vertretenen Anhängern des Patriarchen in verständiger Weise auseinandersetzt.

Inhalt und Gedankengang der ganzen Schrift werde ich teils in kurzer Zusammenfassung, teils in Übersetzung, besonders alles desjenigen, was auf Psellos selbst und seine

Ansichten sowie auf das Verhalten, das Wesen und die Bestimmungsgründe des Patriarchen helleres Licht wirft, zur Darstellung bringen. Ich habe dabei Bréhier's Text zu Grunde gelegt und in textkritischen Anmerkungen mich wiederholt mit dessen Lesarten, den von Theodor Reinach beigesteuerten Vorschlägen und den von Lebègue bei einer nochmaligen Vergleichung der, wie aus zahlreichen Stellen zu schliessen, schwer lesbaren Hs. ermittelten Berichtigungen jener auseinandergesetzt, in der Hoffnung, damit die Textkritik des Werkes gefördert zu haben[1]). Die Schwierigkeit dieser Arbeit darf ich getrost

---

[1]) Im Vorwege sei, ohne dass ich für Vollständigkeit Gewähr leisten möchte, eine ganze Reihe Druckfehler berichtigt. Die vorderen Seitenzahlen sind die des Sonderabdrucks der Ausgabe Bréhier's; die in Klammern gesetzten, welchen auch die in jenem leider in Wegfall gekommene Zeilenzahl beigefügt ist, sind die der Revue des études Grecques XVI, die ich der kritischen Schlussbemerkung Bréhier's (S. 82/83) entnahm. Es ist zu lesen: S. 17 (391, 28) *ἑταιρουσῶν* statt *ἑταιρούσων*; *ὁ μὲν, ἡ μὲν, οἱ μὲν, ὁ δὲ, ἡ δὲ, οἱ δὲ* statt *ὃ μὲν, ἣ μὲν, οἳ μὲν, ὃ δὲ, ἣ δὲ, οἳ δὲ* S. 19 (393, 31), 22 (396, 12. 13. 16. 18. 24. 25), 37 (411, 15), 39 (415, 28. 29), 45 (13. 29), 48 (1. 2), 49 (10. 22. 25), 54 (31. 32), 55 (1. 4), 58 (6), 60 (8), 68 (12. 13. 14. 20), 69 (25. 26), 73 (24), 74 (11), 76 (17. 22), 77 (13. 15. 16. 17. 23), 79 (4. 5. 6). — S. 22 (396, 2) u. S. 36 (410, 1) *ἄττα* st. *ἅττα*; S. 22 (396, 25) *παρακολουθούντων* st. *παρακαλουθούντων*; S. 24 (398, 2) *ἐκκλησίας* st. *ἐκκλήσιας*; S. 30 (404, 7) *ἔστιν ὅπου* st. *ἐστὶν ὅπου*; S. 30 (404, 21) *εἱμαρμένην* st. *εἰμαρμένην*; S. 31 (405, 23) *ὁ δὲ κύρτος* st. *τὸ δὲ κῦρτος*; S. 31 (405, 24) *φύσιν* st. *φυσὶν*; S. 38 (412, 15) *ἐπιδείξασθαι* st. *ἐπιδείξασθα*; S. 44 (Z. 32) *πράγματος* st. *πραγμάτος*; S. 45 (Z. 1) *τὰς* st. *τᾶς*; S. 45 (Z. 2) *ἀγγέλλουσιν* st. *ἀγγελλουσιν*; S. 45 (Z. 21) *συμβούλῳ* st. *συμβόυλῳ*; S. 51 (Z. 14) *ἔδει* st. *ἐδεῖ*; S. 51 (Z. 23) *ἀντήρκεσας* st. *ἀντηρκέσας*; S. 52 (Z. 20) *ἄλλο τι* st. *ἄλλο τί*; S. 55 (Z. 22) *ᾔδει* st. *ἤδει*; S. 56 (Z. 3) *ὁπόσα* st. *ὅποσα*; S. 57 (Z. 15) *πέριξ* st. *περὶξ*; S. 58 (Z. 18) *τὴν* st. *την*; S. 60 (Z. 1) *ἡμῶν* st. *ημῶν*; S. 60 (Z. 23) *ὑφήρει* st. *ὑφηρει*; S. 61 (Z. 3) *ὁμοίως* st. *ὁμοιῶς*; S. 62 (Z. 24) *παλαιὰ* st. *πκλαιὰ*; S. 67 (Z. 10) *αὐτὴν* st. *αὖτὴν*; S. 68 (Z. 23) *τῷ νεῷ* st. *τῷ νεῴ*; S. 71 (Z. 9) *καταλευσθήσεται* st. *καταλευσθήσηται*; S. 74 (Z. 22) *ἐδίωκε* st. *ἑδίωκε*; S. 79 (Z. 29) *ἐπιβεβουλεύκει* st. *επιβεβουλέυκει*; S. 79 (Z. 33) *κρίσεως* st. *κρισέως*; S. 80 (Z. 23) *συγκροτησάσης* st. *συγκρατησάσης*. — Accentfehler, die Lebègue aus der Hs. berichtigte:

hier betonen, da unter den Neueren zuerst Fischer (a. a. O. S. I) den Mut hatte, offen zu bekennen, dass „die Sprache des Psellus ausserordentlich schwer zu verstehen ist“. Und wenn Neumann (a. a. O. S. 81, Anm. 2), im Hinblick auf Sathas' Veröffentlichung so zahlreicher Schriften des Psellos, in gleichem Sinne hervorhebt: „Eine Übersetzung dieser Hauptschriften, sei es ins Lateinische oder in eine moderne Sprache, ist bis heute nicht vorhanden, und freilich geben selbst sattelfeste Gräcisten zu, dass das Griechisch des Psellos schwer zu übersetzen ist,“ — so darf ich daraus, ohne unbescheiden zu sein, die Schlussfolgerung ziehen, dass dieser mein Versuch, die wichtigsten Abschnitte dieser bisher unbeachtet gebliebenen Hauptschrift des Psellos durch Übersetzung und Erläuterung der kirchengeschichtlichen Forschung zugänglich zu machen, ein gewisses Verdienst für sich in Anspruch nehmen kann. Und damit wende ich mich nunmehr der Schrift selbst zu.

V. Die Anklage des Erzbischofs vor der Synode.

(*Πρὸς τὴν σύνοδον κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως.*)

Als Zweck seiner Rede bezeichnet Psellos (I, S. 9) die Beseitigung der Gottlosigkeit, den Erweis der Frömmigkeit, die Brandmarkung neuer, unerhörter Dogmen, aber der altüberkommenen, wahren, Sicherung und Befestigung. Er beteuert ausdrücklich (II, S. 10), die gegenwärtige Rede nicht in gehässiger Gesinnung gegen den Patriarchen geschrieben, noch die Abfassung der Anklageschrift persönlicher Absichten wegen übernommen zu haben. Weil er in dem Patriarchen längst nicht einen besonders frommen und gewissenhaften Anhänger der Satzungen der Väter gesehen, vielmehr im Umgange und in Gemeinschaft mit

S. 9 (383, 14) *ἐπισχεῖν* st. *ἐπίσχειν*; S. 22 (396, 15) *τινος* st. *τινὸς*; S. 23 (397, 11) *ἐξάρχους* st. *ἐξαρχοὺς*; S. 26 (400, 2) *ἀμέθεκτον* st. *ἀμεθεκτὸν*; S. 33 (407, 27) *πρᾶγμα* st. *πράγμα*; S. 37 (411, 32) *μετατιθέναι* st. *μετατίθεναι*. Das Komma muss fehlen: S. 52 (Z. 13) hinter *ἀπεβίβασεν*; S. 53 (Z. 5) hinter *πυθμένος*.

Leuten, wie sie das h. Gesetz nicht gestattet, und weil er dem reinen, herzerfrischenden Tranke der göttlichen Lehren den schalen, wässerigen Wein der Ketzerei beimischt und den ungefälschten Glauben damit entstellt und verdunkelt, deswegen klagt er ihn der Gottlosigkeit an, aber nicht dieser allein, sondern zugleich der Gewaltanmassung, des Mordes, des Heiligtumsfrevels und der Gleichgültigkeit in Worten und Werken. Jede dieser Beschuldigungen soll im Einzelnen begründet werden.

1. Der Vorwurf der Gottlosigkeit (ἀσέβεια).

Mit besonderem Nachdruck hebt Psellos hervor, wie er gewillt sei, den Eingang zu seiner Begründung des ersten Klagepunktes (der Gottlosigkeit oder Gottentfremdung) dadurch besonders wissenschaftlich zu gestalten, dass er, entsprechend dem Verfahren der Geometer, zunächst den allgemeinen Begriff und die Merkmale der Frömmigkeit erörtere, um die Prüfung des Gegensatzes, nämlich der Gründe der Ketzer, den Hörern dadurch zu erleichtern (III, S. 11). So umschreibt er denn (IV, S. 11) den Begriff der Frömmigkeit als Bekenntnis zur h. Dreieinigkeit und als Glaube an die evangelische Verkündigung. „Fromm ist nicht der, der einige Glaubenssätze, welche die Väter überliefert haben, annimmt, andere, betreffs deren er Zweifel hegt[1]), verwirft, sondern der, welcher dem hin-

[1]) Zu IV, S. 11 (385, 16): Als fromm bezeichnet Psellos denjenigen, *οὐχ ὃς τὰ μὲν* (corr. Combefis, cod. *τάδε μὲν*) *παρεδέξατο τῶν δογμάτων, ὧν οἱ πατέρες παρέδοσαν, τὰ δὲ* (*τάδε* cod.) *ἀπώσατο, περὶ δὲ ὧν ἦν ἀμφισβήτησις, ἀλλ' ὃς κτλ.* Bréhier erklärt: „Non intelligo,“ worin ihm jeder beipflichten wird. Wenn er aber für die Heilung vorschlägt: „aut *ἐν ἀμφισβητήσει* scribendum, aut (quod malim) verba *περὶ δὲ — ἀμφισβήτησις* ante *τὰ δὲ ἀπώσατο* reponenda“, so werden wir das erstere als unnötig ablehnen, das zweite jedoch, wenn einmal umgestellt werden soll, nur hinter *τὰ δὲ* annehmen, mit Wegfall des hinter *περὶ* befindlichen *δὲ*, so dass die Stelle lautete: *τὰ δέ, περὶ ὧν ἦν ἀμφισβήτησις, ἀπώσατο.* Gegen die Umstellung dürfte man, auch in dieser Fassung, wohl mit Recht den

sichtlich der evangelischen Verkündigung sowohl wie der h. Synoden und ihrer Entscheidungen Überlieferten gemäss gewissenhaft und frei von Zweifel wandelt." „Als fromm muss man nicht diejenigen ansehen, welche nicht sabellisch, wohl aber hellenisch (d. h. heidnisch) gesinnt sind, noch auch diejenigen, welche nicht arianische Überzeugungen hegen, sondern Anhänger der Chaldäer sind. Denn rein ist die Kirche nicht allein von der Schuld der in ihr zu Grunde gegangenen Ketzer, ich meine Männer wie Apollinarios, Nestorios, Eutyches und andere Irrlehrer, sondern auch von dem Schattenwesen des Judentums, von heidnischem Gerede und von allem, was die Chaldäer-Philosophie betreffs der Orakel, der Verschiedenheit der Geister, der Verzückungen[1]) und der Unterscheidung der Götter in sagenhafter Fassung ersonnen hat." „Wenn ich bei diesem Sachverhalt nun den durch meine Rede zur Rechenschaft gezogenen Patriarchen als einen Mann erweise, der auch nur zum Teil derartiges annimmt und schätzt, und der obendrein durch die Veranlasser und Erzeuger solcher Gottlosigkeiten verderbt ist und diese Leute als Seelsorger für sich selbst und als Vorbilder und Lehrer der Glaubensneuerung zu gewinnen sucht, dann erhebt euch sofort und verurteilt ihn."

Und nun kommt Psellos auf die gottentfremdeten chiotischen Mönche Niketas und Johannes zu sprechen (V, S. 12), von deren Treiben den Synodal-

Umstand geltend machen, dass die unverkennbare Gleichförmigkeit des Satzbaues durch sie geändert wird. Man wird darum die überlieferte Stellung belassen, die durch Lebègue's Nachvergleichung festgestellte Lesart der Hs. *ἠμφισβήτησεν* an die Stelle des an sich gewiss zulässigen *ἦν ἀμφισβήτησις* setzen, dann aber das unmögliche *δὲ* nach *περὶ* beseitigen, so dass sich die Fassung ergiebt: *τὰ δὲ ἀπώσατο, περὶ ὧν ἠμφισβήτησεν.*

[1]) Zu IV, S. 11 (385, 29): Es muss natürlich *κατοχῶν* gelesen werden, nicht *κατόχων*, wie Bréhier's Text hat, was weder dieser noch Reinach und Lebègue bemerkt haben. Das Vorliegende gehört somit nicht unter die einfachen Accent-Versehen.

mitgliedern schon oftmals die Ohren geklungen haben müssen. Sie sind Verächter der Überlieferung und der kirchlichen Satzungen und Neuerer in der Frage nach der Wirksamkeit der Geister und der kirchlichen Ordnung und haben, wie so viele andere, schliesslich auch den Patriarchen an dem Schmutz ihrer Frevel teilnehmen lassen. Bezeichnend für die Richtung ihrer seelenverderbenden Glaubenssätze ist die Thatsache, dass sie „den göttlichen Geist beseitigt und dafür einen bösen und zwar weiblichen Geist an die Stelle gesetzt haben“, dem sie unter allerlei orgiastischen Bräuchen und Äusserlichkeiten Verehrung erweisen. Sie haben eine Weissagerin und Prophetin eingeführt und sie frisch vom Theater weg zur Gottheit gemacht. Dann wieder, zu mehr männlichem Wesen sie bildend und von Gotterfülltsein und Gottbegeisterung faselnd, haben sie Dörfer und Städte durchzogen und Anhänger um sie gesammelt, in erster Linie auf Weissagungen Gewicht legend und ihrer Priesterin und Prophetin lauschend, die, fast wie die des Apollon über dem Erdschlund sitzend, sich in Begeisterung und Verzückung versetzte. Dass die grosse Menge sich dadurch hat täuschen lassen, wundert Psellos nicht (VI, S. 13). Wie soll man aber, fragt er, eine solche Nachgiebigkeit dem Patriarchen verzeihen, der doch ein geschärftes Urteils- und Unterscheidungsvermögen besitzt, der da weiss, dass es nur e i n e n göttlichen Geist giebt, der sich in prophetischen Herzen erneuert, der den Menschen regiert und beherrscht, aber nicht sich beherrschen lässt, „der nicht infolge der Anwendung von gewissen verabredeten Zeichen und Bewegungen den Menschen anweht, sondern nach der Reinheit des Herzens sich bemisst und seelischer Vollkommenheit sich bemerkbar macht“ (*οὐ συνθήμασί τισι καὶ κινήσεσιν εἰσπνεόμενον, ἀλλὰ νοῦ μετρούμενον καθαρότητι καὶ ψυχῆς ἐμφαινόμενον τελειότητι*). „Aber der grosse Leuchter der Wahrheit, der trotz der ihm verliehenen Gabe der Unterscheidung jenen neuen Irrwahn lernend in sich

aufnahm, hat ihn nicht sofort beseitigt, nicht glänzend über ihn gesiegt, nicht die, welche ihn angenommen[1]), von sich gestossen, nicht die schmachvoll Geschädigten geheilt, nicht dieses neue Hellenentum als den Anfang der Gottlosigkeit vernichtet. Im Gegenteil, er hat einen grossen, glänzenden Fund darin gesehen, hat den ganzen Wahn sich angeeignet und von diesem neuen hellenischen Wege zu Gott sich völlig gefangen nehmen lassen. Und um zunächst seine Augen zu ergötzen, beruft er die Prophetin[2]) zu sich, öffnet den Männern ihrer Umgebung das Innerste seines Palastes, und an der Hand dieser geht das freche, rasend machende Weib hinein, und von ihnen wurde dann der grosse Vater in den Mysterien des Mithras unterwiesen.“ Da Psellos nun einmal auf diese Dinge gestossen ist, hält er es für notwendig, auch das Unsagbare nicht zu verschweigen. „Schaudernd, wie in Delphi, stand der Patriarch da“ — so schildert er den Vorgang —, „wartend auf den Ausspruch der Seherin und voller Ehrfurcht vor der Prophetin. Die Einweihenden aber bereiteten sie vor und versetzten sie in Erregung durch die Aufforderung, die Augenwimpern fest nach oben zu richten [vielleicht ἐρείδειν statt ἐγείρειν?], die Hand hierhin und nicht dorthin zu bewegen, beide Füsse dicht zusammenzuschliessen. Sie aber war während dessen zaghaft, indem sie leise Worte flüsterte; dann aber ward sie unwillig über die Geistesmitteilung. Als aber die ganze Vorbereitung vollendet war, ward sie mit einem Male erschüttert, vielleicht weil sie ausser Stande war, den Geist in seiner ganzen

[1]) Zu VI, S. 18 (387, 18): Es ist mit der Hs. zu lesen παραδεδεγμένους, nicht περιδεδεγμένους Br.

[2]) Zu VI, S. 13 (387, 23): Für das im Text befindliche χρησμῳδῇ vermutete Reinach mit Recht χρησμῳδὸν, was in der Hs. thatsächlich steht. Der Fall liegt genau so wie vorher V, S. 12 (386, 22) bei θεσπιῳδῇ. Ich hatte mir schon θεσπιῳδὸν angemerkt, was mir in dem von Bréhier als „vox ignota“ bezeichneten θεσπιῳδῇ zu stecken schien, als ich aus Lebègue's Zusammenstellung ersah, dass die Hs. θεσπιῳδὸν liest.

Fülle zu ertragen, verstummte sofort und schwebte, wie die Lobredner jener Vorgänge prahlerisch verkünden, in der Luft. Jetzt aber bewegte sie ihre Zunge, ach, zu einer Flut wirrer, thörichter Reden! Denn sie log von der Bewegung des Weltalls, von der Vorherverkündigung der Zukunft und dem Verzeichnis der himmlischen Heerscharen. Einige Propheten aber und Märtyrer waren unter diesen anwesend und ein Schwarm heiliger Frauen, vor allen der Ungeschorene — so nannte sie den Vorläufer nach seinem dichtbehaarten Kinn[1]) und seinem rauhen Antlitz — und dazu die Mutter des Logos, die sie, gleichsam sich beklagend, drangsalsreich (*πολυπόνον*) nannte, Wehen und Schmerzen bei der Geburt des Logos mit lästernder Zunge[2]) ihr anlügend. Und das ist nicht leeres Gerede; nein, um alles das wissen des Patriarchen Trabanten und sein Hausgesinde; vermutlich ist es auch der Mehrzahl von euch nicht unbekannt; ferner auch des Patriarchen Verwandte, so viele ihrer zum Frauengemach emporsteigen, und so viele das Männerzimmer betreten, alle dürften einhellig dem zustimmen."

Weiteres, erklärt Psellos (VII, S. 14/15), übergehe er, einmal im Hinblick auf die Länge der Anklageschrift, sodann — und das scheint doch beachtenswert — aus Scheu vor den schamlosen Vorgängen (*τῇ αἰσχύνῃ ἐπαισχυνόμενος*). „Mit denen stand es nämlich wirklich so: Die kastalische Quelle brach wieder hervor, das plaudernde Wasser erscholl laut von prophetischer Weissagung, der delphische Dreifuss nahm seine uralte Bedeutung wieder in Anspruch, mit ihm der Führer zum Göttlichen, der jetzt ganz und gar sich hellenisch gab und der Chaldäerweisheit folgte." Gegen den naheliegenden Vorwurf, der Ankläger gehe über

---

1) Zu VI, S. 14 (388, 15): Ich lese *γενείου* statt des überlieferten *ὀρείου*.

2) Zu VI, S. 14 (388, 18): Im Text steht *ἡ βλάσφημος γλῶσσα*. Dies ist als eingeschalteter Ausruf sehr hart. Ich habe übersetzt, als stände da *βλασφήμῳ γλώσσῃ*, was ich für richtiger halte.

die Wirklichkeit hinaus, verwahrt sich Psellos mit der Versicherung, er bleibe hinter der Wahrheit zurück (*ἐμοὶ δὲ ἔλαττον τῆς ἀληθείας εἰρῆσθαι δοκεῖ*). Denn von dem Makel der ersten unschicklichen Vorgänge könnte man den Patriarchen wohl entlasten, weil ja die Lehre jener Leute noch nicht öffentlich verurteilt war; wollte aber jemand den Versuch machen, ihn betreffs dessen, was in zweiter Linie steht, zu rechtfertigen, so würde er wohl einstimmig verurteilt werden. Der Patriarch hat sich eben von jenen Leuten derartig fesseln lassen, dass er den Umgang mit ihnen nicht nur nicht weit von sich wies, sondern allüberall, bei seinem Aus- und Eingehen, wo er ging und stand, im Heiligtum und bei den Opfern, unablässig an ihnen festhielt. Nach Psellos' Überzeugung kann niemand dem widersprechen, dass entweder der Patriarch unverhohlen gottlos handelte, oder dass er auf eine Art Widerlegung gegen diese ganz offenkundige Wahrheit sinnt. Wenn das der Fall ist, so trete er hervor, öffne vor aller Welt seinen Mund und verteidige die Täuschung. Wir werden ihm dann entgegentreten. Seinen getäuschten und betrogenen Anhängern gegenüber, deren Wahn sich noch nicht zu einer eigenen Ketzerei gestaltet hat, will Psellos gesondert nachweisen, dass ihre Ansicht sich geradezu als Hellenismos und Chaldaismos erweist; auch gegen ihre Bezeichnung als Anhänger des Nestorios würde er nichts einzuwenden haben.

Im Anschluss an seine zuvor gethane Äusserung, das Gottbegeistertsein sei ein Stück hellenischen Wesens, stellt sich ihm der Hellenismos (VIII, S. 15/16) als eine uralte, dritte Ketzerei dar, von deren Überzeugungen sich die Kirche losgesagt hat. „Wenn wir," sagt er, „nur weniges von dem bei jenen Chioten in Geltung Stehenden zum Vergleich heranziehen, so geschieht das, um zu der Einsicht zu verhelfen, dass sie den einen und allein wahren Gott, die in drei Strahlen ewig leuchtende Sonne verachten, einen Schwarm von Göttern und Dämonen an

dessen Stelle setzen, denen sie Tempel erbaut, Orakelstätten errichtet, dazu überflüssige Weihen eingeführt und Zurüstungen erfunden haben. Damit haben sie gewisse Priesterinnen und Pflegerinnen des Hausaltars in Verbindung gebracht und prophetische Besessene darüber gesetzt, derart, dass der Prophet ebenso wie Gott weibliche Seelen und zarte Leiber mit der Verzückung betraut[1]). Mögen andere Zeugen hierfür übergangen werden, das wichtigste, sie alle umschlingende Band soll doch herangezogen werden. Es ist der weise Platon. Er nämlich [γὰρ Leb., nicht γοῦν Br.] verherrlicht überall in seinen Dialogen die Lehre von den Göttern und der von ihnen gewirkten heiligen Besessenheit; besonders aber zeigt er das im „Phädros“. Denn des Redners Lysias Worte leicht berührend, soweit diese des schönen Phädros Haltung wiedergaben — den Liebenden bezeichnet er als von

---

[1]) Zu VIII, S. 15 (389, 30. 31): *καὶ μαντωδοὺς καὶ κατόχους ἐπέστησαν* liest Bréhier, bemerkt aber zu *μαντωδοὺς*: „Vox alioquin ignota,“ sicher mit Recht. Die richtige Fassung dürfte hergestellt werden, wenn wir das vor *κατόχους* stehende *καὶ*, als aus naheliegender Dittographie entstanden, beseitigen und das sich als Substantivum gebende *μαντωδοὺς* in das adjektivische *μαντώδεις* ändern. Zn dem *πιστεύσαντες* der folgenden Zeile bemerkt Bréhier, er habe es statt des in der Hs. überlieferten *πιστεύσαντος* gesetzt, während Lebègue (S. 82) *πιστεύσαντες* als hdschr. Lesart bezeichnet. Der Cod. muss doch recht schwer zu lesen sein. In diesem Falle dürfte *πιστεύσαντος* die richtige Lesart sein, da, wie mir scheint, der Nom. Plur. keine erträgliche Verbindung mit dem Vorhergehenden zulässt. Der Gen. Sing. muss mit dem folgenden *τοῦ μάντεως* verbunden werden; in *αὐτοῖς* scheint mir das infolge von Übersehen der der Schlusssilbe von *μάντεως* gleichlautenden Anfangssilbe *ὡς* verstümmelte *ὡσαύτως* zu stecken, so dass die Stelle lauten würde: *θηλείαις ψυχαῖς καὶ ἁπαλοῖς σώμασι τὴν ἐπίπνοιαν πιστεύσαντος τοῦ μάντεως ὡσαύτως καὶ θεοῦ.* Der Frevel jener hellenischem, d. h. heidnischem Wesen verfallenen Leute, die auf den Patriarchen so tiefen Eindruck gemacht hatten, bestand nach Psellos eben darin, dass ihrer Behauptung zufolge ihr Prophet (*μάντις*) ebenso wie Gott ihre Gläubigen, insbesondere Frauen, mit der Gabe der Verzückung betraute.

Wahnsinn ergriffen, den Nichtliebenden als besonnen —, denn er machte keinen Unterschied in der Gleichnamigkeit des Wahnsinns [hiat oratio, bemerkt hier Br. mit Recht; es fehlt ein Hauptverbum] und sagt nun irgendwo in seinem Dialoge also [Phaedr. XXII, 244]: »Wenn nämlich der Wahnsinn ohne weiteres ein Übel wäre, dann würde das mit Recht behauptet; nun aber werden der Güter grösste uns durch einen Wahnsinn zu Teil, der gewiss durch göttliche Huld uns verliehen wurde. Denn die Seherin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodona erzeigten im Wahnsinn, im Besonderen sowohl wie im Allgemeinen, Hellas viel Gutes, in besonnenem Zustande aber wenig oder nichts. Und wenn wir anführen wollten, dass die Sibylle und andere mit Hülfe der begeisterten Seherkunst vieles, indem sie vielen das Zukünftige voraussagen, in das rechte Geleis brachten, so würden wir wohl, jeglichen Bekanntes erwähnend, zu weitläufig werden.« Dann, nach kurzen Worten über die Wahrsagung aus dem Vogelflug, fährt er also fort: »Es fand aber doch gewiss der Wahnsinn, in den dazu geeigneten Menschen erzeugt und wahrsagend, die Befreiung von den grössten Krankheiten und Drangsalen, die infolge alter Blutschuld an gewissen Geschlechtern hafteten, indem er zum Anflehen der Götter und ihrem Dienste seine Zuflucht nahm, wodurch er zu Reinigungen und Weihen gelangte, den seiner Teilhaftigen [für die Gegenwart und für die Zukunft, *πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον*, so bei Platon, von Psellos ausgelassen] sicherstellte und für den auf die rechte Art Wahnsinnigen und Verzückten Erlösung von den ihn bedrängenden Leiden erfand.« Das sind Platon's Lehren. Denn wozu bedarf es noch einer weiteren Aufzählung der vollkommeneren Formen des Wahnsinns? Für den vorliegenden Zweck genügt der Hinweis auf die Weissagekunst. Meiner Meinung nach wenigstens würde er, wenn dergleichen schon früher vorgekommen, auch dies gebührend berücksichtigt und zusammen mit den

rasenden Weibern in Delphi auch die erythräische Sibylle erwähnt haben, die ihre Sprüche nicht in Hexameter fasste. Ich vermute aber, dass von jenem platonischen Ausdruck »durch göttliche Huld« (*δόσει θείᾳ*) Dosithea ihren Namen herleitete. Ist wohl irgend jemand imstande, zwischen dem hellenischen Unfug und dem, was bei jenen Leuten vorgeht, einen Unterschied anzugeben? Bei den Hellenen raste die Prophetin; auch hier ward sie irre; die Weihe ist die gleiche, die Raserei eine ähnliche, vollkommen gleich die Geistesverrückung, die Besessenheit, die Verzückung. Alles ist gleichartig und gleichförmig; nur der eine Unterschied ist da, dass die Prophetin in Delphi und Dodona vor Krösos dem Lyder, vor dem Labdakiden Laïos, vor Solon orgiastisch verzückt ward, die Prophetin unserer Tage aber in unseren eigenen Tempeln raste, im innersten Heiligtum des Palastes, vor dem erhabenen Patriarchen. Um wie viel rasender und unsinniger ist doch dieses im Vergleich zu jenem!“

Im Folgenden (IX, S. 17) erörtert Psellos den Vorwurf des Chaldaismos. Die chaldäische Priesterweisheit gilt ihm als eine uralte, geheimnisvolle Philosophie; als ihre wissenschaftlichen Hauptvertreter preist er Julianus aus der Zeit des Kaisers Trajanus und vor allem Proklos. Dass Psellos (der hier übrigens in der Zeitbestimmung des Julianus sich irrt) sowie auch seine Zeitgenossen, besonders sein Freund Xiphilinos, nachdem er Patriarch geworden, dieser sogenannten Chaldäerweisheit eine so hohe Bedeutung beilegt, ist nicht zu verwundern. Die Täuschung lag schon weit über seine Zeit hinaus und hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Meinung der Byzantiner über die Schriften des sogenannten Areopagiten Dionysios. Wie schon ältere Forscher richtig meinten, verfasste im 2. Jahrhundert unter Kaiser M. Aurelius der Chaldäer Julianus der Jüngere, mit dem Beinamen der Theurg, dem Suidas *λόγια δι᾽ ἐπῶν*, d. h. hexametrisch gestaltete Sprüche, beilegte, Orakel, die er nicht, wie Patricius annahm, aus dem

Chaldäischen des angeblichen Zoroaster ins Griechische übersetzte, sondern deren Inhalt er hauptsächlich aus Platon schöpfte und in griechische Verse fasste. Um des Beinamens des Chaldäers willen, den er führte, und der gleichbedeutend mit dem eines Theosophen ist, wie den Römern der Chaldäer als Astrologe galt, wurden die Orakel zuerst chaldäische genannt; dann wurden sie von Leichtgläubigen gepriesen, als ob sie in Wahrheit aus Chaldäa stammten und göttlichen Ursprungs seien. Dies Schrifttum wuchs in späterer Zeit ganz erheblich unter dem Einfluss der jüngeren Platoniker, deren Schriften die Anfänge der Theosophie und Theurgie enthalten. Diese krausen, mit mythologischem Wust überladenen Dichtungen, in denen man allerlei tiefste Geheimnisse überliefert wähnte, haben unglaublich viel Anklang und Beachtung gefunden. Psellos, der in der Anklageschrift noch zweimal (c. XIV u. c. XXII) auf die chaldäische Philosophie zurückkommt, beschäftigte sich in mehreren Schriften mit diesen Orakeln. Zuerst ist zu nennen seine *Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν*, in der er, wie Kroll in seiner gründlichen Schrift „De oraculis Chaldaicis“ (Breslauer philol. Abhdl. 1894. VII, 1), S. 4 nachweist, oft wörtlich aus den vaticanischen Excerpten des Proklos geschöpft hat, manches missverstehend. Der in der Migne'schen Patrologie (CXXII, 1123 ff.) nach den älteren Sammlungen des Opsopöus und Galläus gegebene Abdruck wird erheblich verbessert werden können, wenn die neun weiteren Hss., die Kroll (a. a. O. S. 3, Anm. 1) verzeichnet, für die Textgestaltung verwendet werden. Die zweite Schrift ist die *Ἔκθεσις κεφαλαιώδης σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων*. Beide sind in Cod. Paris. 1182 fol. 160 u. 163 (Sathas *Μεσ. βιβλ.* V, *Πρόλ. οβ'*) in der Sammlung psellischer Schriften überliefert. Die dritte, zum ersten Male von Kroll (a. a. O. S. 73—76) nach Cod. Laur. 58, 29 s. XIV u. Cod. Urb. gr. 78 s. XV herausgegeben, ist eine *Ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίοις ἀρχαίων δογμάτων*. Der

Umstand, dass Psellos bei Erwähnung der Chaldäerweisheit, weder an dieser Stelle noch den beiden anderen genannten, keine Andeutung darüber einflicht — was ihm doch sonst nahe gelegen hätte und von ihm bei der Schilderung der chemischen Bemühungen des Patriarchen (c. XLVI) mit grossem Nachdruck geschieht —, dass er ein Kenner dieser Dinge sei, aber nichts von ihnen halte, scheint mir dafür zu sprechen, dass Psellos diese Schriften erst verfasst hat, als Xiphilinos Patriarch geworden, d. h. nach dem Jahre 1064. Von der ziemlich grossen Anzahl von Schriften, die jene Orakelsammlungen enthalten oder sich mit ihnen befassen, verzeichne ich folgende: Oracula metrica etc. ed. Opsopoeus, Paris 1599 (wiederholt im Anhang der Sibyllina Oracula ed. Gallaeus, Amstel. 1689); *Χρησμοὶ καὶ θεολογίαι Ἑλληνικῶν φιλοσόφων*, bei Bentley Opusc. philol., Lips. 1781, S. 458 ff.; Porphyrii de philosophia ex Oraculis haurienda librorum reliquiae ed. G. Wolff, Berol. 1858 (mit den Resten der von Porphyrios benutzten *Λόγια*); Oracula graeca etc. collegit R. Hendes, Hal. Sax. 1877; De Oraculis trimetro iambico compositis scr. R. Pomtow, Berlin 1881; De novissima Oraculorum aetate scripsit G. Wolff, Berol. 1884, und *Χρησμοὶ ἑλληνικῶν θεῶν* in K. Buresch's „Klaros", Leipzig 1889, S. 98 ff., sowie die oben erwähnte Schrift von W. Kroll. Noch fehlt uns eine gründlich gesichtete, allen philologischen Ansprüchen genügende Ausgabe. Albert Jahn, der gründliche Kenner der gesamten Platoniker, dessen Ausgabe von *Πρόκλου ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας*, Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum, im Jahre 1891 zu Halle erschien (von mir in der WfklPhil. VIII, Nr. 5, Sp. 119—123 angezeigt), plante eine solche; er hatte sich über ein Menschenalter damit beschäftigt. Am 3. August 1892 machte er mir Mitteilung von „der im Juni endlich begonnenen kritischen Ausgabe der Oracula Chaldaica", die ihm „genügende Winterbeschäftigung" zu versprechen schien. Er

bezeichnete die Arbeit in einer Zuschrift vom 11. August 1892, „kurz gesagt“, als „das Ausfegen eines Augiasstalles oder das Durchwandern eines Labyrinths am Faden genauester Kenntnis der neuplatonischen Überlieferung dieser Orakel. Aber eine Lücke in der Geschichte der griechischen Litteratur, speciell der Philosophie, soll, so Gott will, durch diese Arbeit ausgefüllt werden.“ Es ist ihm nicht beschieden gewesen, die vollendete Arbeit zu veröffentlichen. Ausser einem „Glossarium sive Vocabularium ad Oracula Chaldaica“ (Revue de Philologie XXIII, 2, S. 193—225) erschien an derselben Stelle (XXIV, 2, Juli 1900, S. 169 bis 192) nur ein „Specimen commentarii critici et exegetici ex fontibus hausti ad Oracula Chaldaica“, dessen Sonderabzüge erst an seinem Begräbnistage im August 1900 aus Paris in Bern eintrafen. Die Vorarbeiten sind somit, wie mir scheint, derartig gefördert, dass es sich nunmehr wohl verlohnte, eine neue Gesamtausgabe jenes eigenartigen Schrifttums in Angriff zu nehmen. —

Kehren wir zu Psellos zurück. Dass jene Chaldäerlehre, auf die er übrigens weder hier noch später eingeht, und die er Cap. XIV als verboten bezeichnet, in des Patriarchen Palast Eingang fand, dafür beruft er sich, wie zuvor, auf alle Hausgenossen desselben als Zeugen: „Wer von den durch die Würde des Erzpriestertums Ausgezeichneten“, so fragt Psellos entrüstet, „hat je einem schamlosen Weibe aus der Zahl derer, die kürzlich noch Buhlschaft trieben, sein eigenes Schlafgemach geöffnet und das Innerste der eigenen Behausung zur Wohnstätte unsagbarer Geheimnisse gemacht?“ „Der Patriarch hat, als ob er evangelischen Wandels vergessen hätte oder dessen sich nicht mehr bewusst war, dass er das Evangelium verkünden sollte, in grosser Missachtung dessen, was Überzeugung der Besten ist, Göttliches zu verwirren und Unvereinbares zu mischen unternommen.“ Jene Chioten nämlich „legten den betrügerischen Dämonen den Gottesnamen bei und liessen von ihnen aus ihren Anhängern dann jene un-

sagbaren, allen bekannten Weihen zu teil werden; die einen gingen zum Heiligtum des Ammon, andere zu dem des Amphiaraos, andere nach Delphi; einigen erteilten Bakis und die Sibylle prophetische Sprüche." „Wie kann," das giebt Psellos mit Recht zu bedenken, „das, was allen verboten ist, der grosse Seelenhirt allem anderen vorziehen?" „Orakelsprüche durchschwirrten die Stadt (X, S. 18/19), das Unheil ward von Hand zu Hand weitergegeben, die grosse Menge ergötzte sich am Unrat. Aber es blieben doch noch Leute dem Furchtbaren fern[1]), die nicht zum goldenen Kalb gebetet, nicht Baal geopfert hatten. Diese überredeten die, welche damals [Januar 1055 bis August 1056] des römischen Reiches Scepter führte, **Theodora**, den letzten Spross des Geschlechts des Basileios, der gefährdeten Wahrheit zu Hülfe zu kommen, den Trug zu widerlegen, die Häupter der Gottlosigkeit zu züchtigen, die Orakelstätte zu zerstören, die Orakelsprüche zu vernichten, die Herrschaft der bösen Geister zu beseitigen. Das wäre Sache und Pflicht des Hirten der Rechtgläubigkeit, des Patriarchen gewesen." Da dieser aber seine Pflicht versäumte, „trat, um mit Daniel (7, 9. 10) zu reden, ein furchtbarer Gerichtshof zusammen, und Bücher wurden aufgethan. Der Alte der Tage setzte sich obenan als Richter, und nicht weniger als Zehntausende standen ihm zur Seite." In einer grossen, aus allen Würdenträgern des Reichs und der Kirche zusammengesetzten Versammlung ward die Ketzerei, welche in weiten Kreisen Beunruhigung und Anstoss hervorgerufen hatte, verurteilt: „wie eine Windsbraut oder ein Wirbelsturm wurde die neue Lehre reissend schnell, bis ins Innerste erschüttert, in alle Winde verweht und zerstreut" (*ὡς λαῖλαψ ἢ τυφῶν ἀθρόον ἡ καινὴ δόξα ῥοιζηδὸν διακινηθεῖσα διεπνεύσθη καὶ διεσκεδάσθη*). „Damals hätten nicht nur die Urheber der Frevel-

---

1) Zu X, S. 18 (392, 27): *ἔμειναν ἔτι τοῦ δεινοῦ πόρρω* lese ich mit **Bréhier**; das von **Lebègue** als Lesart der Hs. verzeichnete *ἔμεινέ τι* giebt kaum einen Sinn.

that, sondern jeder, der ihre Überzeugung teilte, dieselbe Verurteilung erfahren sollen. Aber jene trennten sich und gingen ausser Landes; der Patriarch dagegen verschloss die Gottlosigkeit in seinen Busen[1]). indem er von der schlimmen Lehre nicht öffentlich redete, gleichwohl sie aber in seiner Seele nährte und sich danach sehnte, den in seinem tiefsten Inneren verborgenen Basilisken einstmals wider die göttliche Fülle der Kirche hervorbrechen zu lassen." „D'après la Chronique de Nea Moni citée par Bezobrazov (Op. citat., p. 78)," bemerkt Bréhier (S. 20 = 394, A. 1) hierzu, „les moines furent calomniés auprès de Théodora par un habitant de Chio. Un des ministres de cette princesse les envoya en exil et depouilla le monastère de ses privilèges. Plus tard, Isaac Comnène, mieux informé, les rappela et promulgua le chrysobulle dont Psellos parle plus loin (Acta et diplom. gr. med. aevi V, p. 445)."

Eben hatte Isaak Komnenos (1057) die Herrschaft angetreten — wir folgen Psellos' Ausführungen (XI, S. 20) —, da wusste der Patriarch sofort die prächtige Gelegenheit zu benutzen, um für die Chioten ein anerkennendes Wort beim Kaiser einzulegen, und es gelang ihm, diesen bei der ersten Begegnung zu überzeugen. Ahnte ja doch der Kaiser noch nichts davon, dass sie der Irrlehre überführt und aus der Stadt vertrieben waren. „Und so sammelten sich die auseinandergesprengten Wogen des Stromes wieder in ein frevelhaftes Bett und fluteten zu der Quelle zurück, von der sie ausgeströmt waren." Psellos weiss nicht, was er schärfer in seiner Anklage betonen soll, des Patriarchen Dreistigkeit oder seine Dummheit; beide halten sich das Gleichgewicht. Wenn die

[1]) Zu X, S. 19 (393, 31): In dem Satze *ὁ δὲ μέγας ἀρχιερεὺς εἰς ἐγκόλπιον ἐφύλαττε τὴν ἀσέβειαν*, wie ihn Bréhier giebt, muss natürlich das *εἰς* hinter *ἀρχιερεὺς*, dessen Endsilbe vielleicht sein Auftauchen vor jenes Augen verschuldete, als sinnlos vor dem Prädikatsadjectivum gestrichen werden; es fehlt in der Hs.

grossen Irrlehrer der Vergangenheit, Areios, Sabellios, Nestorios, mit Recht verurteilt wurden, „der Hellene ferner, weil er das Nichterschaffensein der Seele und die Gleichewigkeit der Zeit mit Gott annahm, und der Chaldäer, weil er eine Herabkunft der Geister erdachte: sollte da" — fragt er — „der grosse und göttliche Hirt, der alles dies in seiner einen Seele vereinte, nicht aus dem Verzeichnis der Heiligen getilgt werden?" — „Da die Männer (XII, S. 21) nicht von einer Synode verurteilt waren, so war es dem Patriarchen gestattet, ungescheut mit ihnen umzugehen, ihrer als göttlicher Geister, als Augenzeugen und Herolde des Logos sich zu bedienen und ihre bisher nur mangelhaft als Ketzerei erwiesene Lehre für eine göttliche zu halten." Auch diesen Punkt will Psellos jetzt widerlegen. Er erklärt zunächst, „dass der wider sie zusammenberufene Gerichtshof durchaus nicht synodalen Gepräges entbehrte. Erzbischöfe befanden sich dabei, welche die Anschauungen jener entschieden missbilligten und ihre Lehre als gefälscht und unecht verurteilten. Und war denn der Patriarch verreist? Natürlich. Er würde ja gegen sich selbst entschieden haben, wenn er irgend einen[1]) der neuen Glaubenssätze verurteilt hätte; und wie hätte er, der an ihrem reichlich genossenen Wein sich berauscht hatte, über sie nun das Urteil sprechen sollen, sie gäben nichts als Unrat durch Erbrechen von sich?" Aber jene geistlichen, gewissermassen die Synode vertretenden Mitglieder des Gerichtshofes „erschütterten den Chioten die morschen Grundlagen ihrer Lehren und stürzten jede stolze Höhe ihrer Gottlosigkeit" (*ἀλλ᾽ οὗτοί γε διέσεισάν τε τοῖς Χιώταις τοὺς σαθροὺς θεμελίους τῶν λόγων καὶ πᾶν ἀσεβείας καταλελύκασιν ὕψωμα*), während der in der Kunst der Auslegung so bewanderte Patriarch nach wie vor „nach Auflösung des dichterischen Zusammenhanges der

---

[1]) Zu XII, S. 21 (395, 16): In dem Satze *καθ᾽ ἑαυτοῦ γὰρ ἂν ἐτίθει ψῆφον, ὅ τι τῶν καινῶν δογμάτων ἠθέτει*, wie ihn Bréhier giebt, muss *ὅ τι* notwendig durch *εἴ τι* ersetzt werden.

Worte deren Glaubenssätze in prosaischer Rede erläuterte". Einiges wenige von dem [ὀλίγ' ἄττα, nicht ἅττα Br.] will Psellos den jetzt vorliegenden Beschuldigungen zur Seite stellen, damit man erkenne, „dass das grosse Licht der Kirche und ihr jüngster Dogmatiker veraltete und seit langen Zeiten zum Schweigen gebrachte Gottlosigkeit mit den Evangelien in Verbindung gesetzt hat".

Im Folgenden (XIII, S. 22) zeigt nun Psellos den Patriarchen als Ausleger der alten, jetzt wieder zu neuem Leben erwachten Weisheit der Neuplatoniker, besonders wie diese in der eigenartigen Gottes- und Dämonenlehre und in dem Schauen des göttlichen Lichtes seitens Männer und Frauen, der prophetischen Begeisterung und Besessenheit ihrer Anhänger sich kundgiebt. Und damit ergreift der gefeierte philosophische Lehrer, ebenso wie er es zuvor bei der Erwähnung Platon's gethan, auch hier wieder die Gelegenheit, das Licht seiner Gelehrsamkeit leuchten zu lassen, indem er eine grössere, nur in diesem Zusammenhange gerade von ihm uns überlieferte Stelle aus einer Schrift des Proklos mitteilt, aber so, dass er sofort wieder auf den Fall des angeklagten Patriarchen Bezug nimmt. Ich lasse die überaus wichtige Stelle hier im Wortlaut folgen:

Cap. XIII (S. 22 = 396, 12 ff.): „ὧν [d. h. τῶν ἐνθεαστικῶν θεαγωγιῶν], φησίν, αἱ μὲν ἐπὶ ἀψύχων εἰσίν, αἱ δὲ ἐπὶ ἐμψύχων· καὶ τούτων αἱ μὲν ἐπὶ λογικῶν, αἱ δὲ ἐπὶ ἀλόγων· καὶ γὰρ ἄψυχα, φησί, πολλάκις πληροῦνται θείου φωτός, ὥσπερ τὰ χρησμῳδοῦντα τῶν ἀγαλμάτων ἐξ ἐπιπνοίας θεῶν τινος ἢ δαιμόνων ἀγαθῶν· καὶ ἄνθρωποι δὲ κάτοχοι γίνονται καὶ δέχονται πνεῦμα θεῖον, οἱ μὲν ἐκ ταὐτομάτου, καθάπερ οἱ λεγόμενοι θεόληπτοι, κατά τινας περιόδους τοῦτο πάσχοντες, καὶ ἀορίστως ὁπότε τύχοιεν, οἱ δὲ ἀνακινήσαντες ἑαυτοὺς πρὸς τὸν ἐνθεασμὸν ἔκ τινος προαιρετικῆς ἐνεργείας, ὥσπερ ἐν Δελφοῖς ἡ προφῆτις περικαθίσασα τῷ στομίῳ, καὶ ἄλλοι μαντικοῦ πιόντες ὕδατος." Εἶτα εἰπὼν ἃ δεῖ ποιεῖν αὐτούς, ἐπάγει· „Καὶ

τούτων προσγινομένων ἐνεργῆσαι δεῖ τὴν θεαγωγίαν καὶ ἐπίπνοιαν γενέσθαι καὶ παράλλαξιν τῆς διανοίας· ἀλλὰ καὶ τούτων τῶν ἐνθεασμῶν οἱ μὲν γίνονται παντελῶς ἐξισταμένων τῶν κατόχων καὶ οὐδαμῶς ἑαυτοῖς παρακολουθούντων, οἱ δὲ θαυμαστόν τινα τρόπον μετὰ παρακολουθήσεως· ὅπου γε δὴ καὶ εἰς ἑαυτὸν δύναται τῇ θεαγωγίᾳ χρῆσθαι, καὶ αὐτὸν εἰσδεξάμενον τὴν ἐπίπνοιαν εἰδέναι τίνα τε ἐνεργεῖ καὶ τί φθέγγεται καὶ πόθεν δεῖ ἀπολύειν τὸ κινοῦν· παντελοῦς γὰρ τῆς ἐκστάσεως γινομένης, ἄλλου πάντως χρεία τοῦ ἐφεστῶτος τοῖς κατόχοις καὶ νήφοντος.“ Εἶτα δὴ πολλὰ εἰρηκὼς περὶ διαφορᾶς θεαγωγιῶν, ἐπὶ τῷ τέλει ἐπάγει· „Προκαταστέλλειν δὲ πάντα τὰ ἐμπόδια χρὴ τῆς θεῶν ἐπιφοιτήσεως καὶ ἠρεμίαν ἐπιτιθέναι τῶν περὶ ἡμᾶς πᾶσαν, ἵν᾽ ἀτάραχος καὶ μετὰ γαλήνης ἡ παρουσία γένηται τῶν καλουμένων ὑφ᾽ ἡμῶν πνευμάτων.“ Ἐπὶ τούτοις καὶ ταῦτα τίθησιν ὅτι „ταῖς παρουσίαις τῶν θείων πολλάκις συγκινεῖται καὶ ὑλικὰ πνεύματα, ὧν τὴν ἐπιφοίτησιν καὶ τὴν κίνησιν μετά τινος βίας γινομένην οὐ φέρουσιν οἱ ἀσθενέστεροι δοχεῖς“. (XIV.) *Τὰ μὲν οὖν τῶν Χαλδαίων καὶ τοῦ Πρόκλου, ὡς ἐκ πολλῶν ὀλίγα ἐρεῖν, ταῦτα.*

Psellos' Überzeugung nach (XIV, S. 23) ist eben jene Gottbegeisterung und Verzückung, die man jetzt prüft, in nichts verschieden von der eigenartigen und verbotenen Irrlehre der Chaldäer, wie sie Proklos dargestellt. „Denn es handelt sich bei jenen Vorgängen nicht um eine Führung durch und zu Gott, wie der Name besagt, sondern um Eingebungen irdischer Geister, denen jene den Namen Gottes beilegen“ (*Οὐ γὰρ θεαγωγία τὸ γινόμενόν ἐστιν, ὡς δηλοῖ τοὔνομα, ἀλλὰ πνευμάτων ὑλικῶν ἐπιφοίτησις, οἷς ἐκεῖνοι τὸ τοῦ Θεοῦ ἐπιτιθέασιν ὄνομα*). „Wer sich selbst nun an solche Geister knüpft und solche Begeisterung schätzt, die Besessenheit jener Frau bewundernd, vor ihr wie vor einer Offenbarung des höchsten Wesens ausser sich gerät und den Führern und Mystagogen der Ketzerei Ehre erweist, ist der noch“ — fragt er — „ein Zugehöriger unseres Schafstalles oder nicht vielmehr ein Mitglied der

hellenischen und chaldäischen Genossenschaft? Und darf ein Mann, der in solchem Grade alle ehrfurchtsvolle Scheu vor der göttlichen Lehre abgelegt hat, noch an der Spitze der Erzbischöfe stehen und Lehren verkündigen, deren Grundsätze er, ich weiss nicht woher, entnommen, oder muss er nicht vielmehr vom Throne entfernt und aus der Kirche verwiesen werden?"

„Bei genauerer Betrachtung zeigt sich," sagt Psellos (XV, S. 23/24), „der Zusammenhang der Lehre mit den bekannten Ketzereien." [1]) Er weist das besonders an der von den Chioten und Dosithea mit Vorliebe gebrauchten Bezeichnung der Mutter des Herrn als der schmerzensreichen (*τὸ πολύπονον*) nach; sie ist ihm, wie er zeigt, ein unmittelbarer Beweis für ihren Zusammenhang mit den Sätzen des Nestorios: „Denn wenn auch das von den Geburtswehen der Mutter des Herrn gebrauchte Wort nur ein ganz kurzes ist, so erschüttert es doch, wenn wir es wirklich annehmen, die gesamten Grundlagen der Kirche. Denn wenn Maria schmerzensreich war, dann ward das Geheimnis der göttlichen Heilsveranstaltung noch nicht vollendet, dann musste Gott noch dem Logos gnädig sein, denn das Geborene war so nicht Gott, sondern nur ein einfacher Mensch, der dem Mutterschoss, welcher sich infolge der Fehltritte seiner Last entledigte, Schmerzen bereitet haben wird." Gerade dieses „schmerzensreich" weiss Psellos im Folgenden in rednerisch äusserst wirksamer Ausgestaltung des Gedankens als unstatthaft und sachlich verwerflich zu erweisen. „Wenn nun der Patriarch jene senatorische Entscheidung," fährt er fort, „für völlig zutreffend hielt, wie kam er dazu, mit den Verurteilten Gemeinschaft zu pflegen, sie den grossen Vätern der Vorzeit beizuzählen und seinen eigenen Schöpfkrug

---

[1]) Zu XV, S. 23 (397, 24): *Εἰ δέ τις ἀκριβοῦν ἐθέλοι, ἔχεται καὶ τῶν γνωρίμων ἡ δόξα τῶν αἱρέσεων* liest Bréhier; augenscheinlich muss das *τῶν* vor *αἱρέσεων* gestrichen werden, wie es in der Hs. thatsächlich fehlt.

aus der meerentsprungenen Quelle jener zu füllen? Und wenn dies nicht der Fall war, warum stellte er nicht eine zweite Untersuchung an, spürte bei jenen Männern die neuen Glaubenssätze auf und erliess eine kanonische Entscheidung? Denn entweder[1]) hielt er, in der Annahme, er sei der alleinige Dogmenbestimmer, die ganzen übrigen Bewohner von Byzanz oder vielmehr des ganzen Erdkreises für unzurechnungsfähig (*διεστραμμένους*) in Glaubensangelegenheiten, oder wir vielmehr, wie es ja in Wahrheit ist, waren diejenigen, die unentwegt in den überkommenen Glaubenssätzen wandelten, er aber setzte seinen Fuss bald hier-, bald dorthin und glitt in den Abgrund des Verderbens hinab. Und dass dieser mein Nachweis nicht auf künstlicher Darstellung beruht, dafür zeugen ihre Schriften, auf die der Patriarch achtete, und die er als göttliche Orakelsprüche ehrte." Die jetzt so viel besprochenen Glaubenssätze haben freilich noch auf keiner der früheren Versammlungen der Väter zur Verhandlung gestanden (XVI, S. 25). „Welche von den Vätern haben je in gemeinsamer Sitzung die platonische Wiedererinnerung, die hellenische Seelenwanderung, die Weihe verleihenden Götter, die Macht der Hekate, die weltlenkenden Dämonen, die Todesgöttinnen verurteilt?" „Wer von ihnen hat die Gotteslehre des Aristoteles, die Seelenerschaffung Platon's, die neuen Zahlen, die Umgestaltung der Dogmen, die Verschwendung des Teilbaren je unterschieden und durch den Spruch einer Synode verworfen? Sollen wir nun etwa alle jene Dogmen, die synodal nicht verurteilt worden sind, ohne Prüfung in unsere Seelen aufnehmen und das für unseren schlechten Ruf zur Entschuldigung nehmen? Das

---

[1]) Zu XV, S. 25 (399, 2. 3): Ich lese ἦ, dem folgenden ἦ *μᾶλλον* entsprechend, nicht ἢ mit Bréhier. — *διεστραμμένον* las Bréhier, *διεστραμμένους* Lebègue; wer von beiden las genau? Das letztere folgt der constructio *κατὰ σύνεσιν*, das erstere ist streng grammatisch zu *τὸ λοιπὸν μέρος* bezogen und mit Rücksicht auf Psellos' Sorgfalt in der sprachlichen Darstellung vielleicht vorzuziehen.

sei ferne!“ An den Satzungen der Väter wollen wir festhalten. Vor allem „wollen wir nicht meinen, Gott könne an uns keinen Teil haben, auch wenn der Hellene vielerlei Festsetzungen darüber machen sollte, weil wir durch die Aussprüche des Logos wissen, dass er in uns wohnen und mit uns wandeln will“. „Deswegen wollen wir auch nicht zu dem bei den Chioten gepriesenen Geist uns verstehen, weil wir den Geist als einen anderen vom Evangelium her kennen, nämlich als einen, der mit dem Vater und dem Sohne zusammen begriffen wird und gleicher Ehre teilhaftig ist; auch auf die Bauchrednerin, sollte sie selbst den Samuel aus der Unterwelt uns heraufschaffen, wollen wir nicht warten, auch wenn der Patriarch sie sich einnisten liess, sie bewunderte und viele Tage mit ihr zusammen verbrachte, ja, wie ich fürchte, nach Korybantenart mit ihr sogar verzückt ward, von dem neuen Geiste zugleich mit ihr erfüllt.“

Schon in früheren Tagen wartete man beim Auftauchen ketzerischer Lehren nicht erst auf Concilia und Synoden und deren Entscheidungen, sondern griff sofort ein. „Freilich,“ sagt Psellos (XVII, S. 26), „muss man sich davor hüten, Patriarchen leichtfertig anzuklagen, es sei denn, dass die Ehre Gottes dabei in Frage kommt. Wenn ich nun,“ bekennt er, „einfach sähe: der Mann hat dem Irrtum sich zugewandt, aber dieser ist nicht bis in die Tiefen seiner eigenen Seele getaucht, sozusagen echt gefärbt und unverwischbar, dann würde ich ihn nicht so heftig anklagen [*κατηγόρησα* Cod. nach Leb., *κατηγορήσας* Br.], sondern, mit anderen Worten ihn zurechtweisend, eines Besseren zu belehren suchen. Da aber seiner Seele weniger durch unsere Worte als durch die thörichten Lehren jener eine besondere Eigenschaft verliehen wurde und er sich der neuen Lehren derartig angenommen hat, dass er nahe daran war, gesetzliche Bestimmungen betreffs ihrer zu erlassen, so habe ich aus diesem Grunde mit gegenwärtiger Schrift den Weg der Klage beschritten.“ —

Denn nach der erstmaligen Verurteilung der Chioten (XVIII, S. 27) hielt es der Patriarch geradezu für ein Unglück, wenn deren Sache und Lehre nicht wieder zu Kraft und Ansehen gelangte. Nach allerlei Winkelzügen „wandte er sich," sagt Psellos, „an unseren erhabenen Kaiser, der bisher noch nichts über die Leute erfahren hatte, für die jener bat und flehte". „Er macht dessen Vorgängern auf dem Throne Geringschätzung der Heiligen, Gemeinmachung[1]) der Gottgeweihten und geradezu Gottlosigkeit unter dem Scheine der Frömmigkeit zum Vorwurf. Unter solchen Umschweifen führt er sofort seinen Beweis und versucht das unerschütterliche Herz des Kaisers im Sturm zu nehmen. Der Chioten erwähnt er, des Anschlags wider sie, des Dämons der Scheelsucht, dies alles unter Thränen vorgebracht, mit dem schliesslichen Hinzufügen, dass das Kloster, das sie erbaut und Gott als alleinigem Herrn geweiht und betreffs dessen sie in Schriften, die zwischen ihnen und dem Kaiser gewechselt, ihre Meinung klargelegt und ihre Bestimmung erreicht hätten, durch die sie verurteilende Kaiserin Gott geraubt und von dieser in ihren eigenen Besitz genommen worden sei, ohne Rücksicht auf die dem Kloster verliehene Goldbulle oder den Willen der Mönche. ‚Du aber,' fuhr er fort, tritt du wider alles das für die Männer ein, gieb das Kloster Gott wieder zurück, dem es ja von seinen Erbauern in reinem Sinne geweiht ward.' Wenn er bei diesen Worten nun keinen Hintergedanken hegte[2]), sondern die Bitte nur der

[1]) Zu XVIII, S. 27 (401, 30): Das überlieferte *κοινώνησιν δὲ τῶν καθηγιασμένων Θεῷ* (scil. *ἐγκαλεῖ*) giebt keinen Sinn. Nicht an ein von *κοινωνέω*, sondern von *κοινόω* abgeleitetes Subst. ist, wie der Zusammenhang zeigt, hier zu denken. Das nach Apg. 10, 15 an Petrus gerichtete Wort *Ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ κοίνου* kann zum Vergleich herangezogen werden; ich lese daher *κοίνωσιν*.

[2]) Zu XXI, S. 32 (406, 1): In dem vom Text gebotenen *ἀποζεῖ* lasse ich den Fehler, der darin steckt, nicht als einfachen Lesefehler gelten; hier kommt der Sinn unmittelbar in Frage. Denn von *ἀποζεῖν*, abkochen, absieden, kann keine Rede sein; es muss *ἀπόζει* heissen

schlichte Ausdruck seiner Gesinnung war, so würde man ihm daraus keinen Vorwurf machen dürfen. Dass er aber wie ein Tyrann von seiner Burg aus gegen uns einen Ausfall machte, das ist es, was wir an ihm missbilligen müssen. Denn seht: durch diese Worte lässt sich der Kaiser überzeugen, und warum auch nicht? Er eifert um Gott, und als ein gewissenhafter Richter giebt er das ihm zugefallene Erbe wieder zurück unter Hinzufügung des üblichen kaiserlichen Erlasses mit eigenhändiger Unterschrift und dem bekannten, gewohnten Siegel, das der Sache Gültigkeit verleiht. Und nun wirft der Patriarch die Maske ab; er lacht vergnügt über den wohlgelungenen Streich, setzt die grosse Menge durch das kaiserliche Schreiben in Furcht und giebt die Irrlehre, für die er sich entschieden, oder von der er getrunken, völlig unvermischt in Denkschriften wieder von sich. Ganz frei verkündet er jetzt, was er zuvor noch nicht gewagt, die Gottlosigkeit, und leider ist das, was er als Vorwand dazu nimmt, zutreffend: es ist die Goldbulle und des Kaisers Unterschrift."

Mit diesem Verfahren des Patriarchen geht nun Psellos im Folgenden (XIX, S. 28/29) scharf ins Gericht. Er tadelt besonders das daran, dass er jene verurteilten Mönche zu Herolden der Theologie, zu Vorkämpfern und Märtyrern der Wahrheit gemacht. „Wenn nun jemand aus der Versammlung erführe" — das ist die von Psellos aufgeworfene Frage —, „dass irgend einer der anderen auf den bekannten Nestorios eine Lobschrift verfasse oder sich an Apollinarios anschliesse, würde der nicht billigerweise unwillig werden, jenem Schreiber oder dem sonstwie seine Anhänglichkeit Bekundenden Gottlosigkeit zum Vorwurf machen und ihn aus der kirchlichen Gemeinschaft ausstossen? Wenn es also nicht ungereimt war, dass ihr

---

von ἀπόζειν, das, mit dem Gen. verbunden, der gewählten Sprache des Psellos, wie ich sie im Text wiederzugeben versucht habe, gar wohl entspricht. Erst nach Niederschrift der Übersetzung sah ich, dass Lebègue es in der Hs. gelesen.

solchen Leuten mit Recht zürntet, sollte es ungereimter sein, wider jene Neuerer in den Glaubenslehren und gegen ihre Anhänger geringeren Zorn zu hegen?" — „Wenn ihren Schriften nun auch (XX, S. 29/30) gewisse fromme Wendungen und theologische Erörterungen beigemischt sind, so darf man sich darüber freilich nicht wundern. Denn alle falschen Lehren, denen wir jetzt fluchen, wurden nur zum Teil der Abweichung von den allgemein angenommenen Glaubenssätzen überführt. Da ich zu Wissenden darüber rede, will ich mich nicht weiter darüber verbreiten, als angemessen erscheint. Gleich der berühmte Origenes, der Zeitgenosse des Philosophen Porphyrios, ist für unsere gesamte Theologie Führer und Bahnbrecher und Verteidiger der Menschwerdung, aber er hat zugleich allen ketzerischen Lehrbildungen Ursprung und Anlass gegeben. In seinem umfangreichen Werke wider Kelsos verleiht er unserem christlichen Glauben Würde und Ansehen, und in gar manchen Abschnitten trägt er eine reine Gotteslehre vor. Aber auch Apollinarios, der Gegner des Porphyrios, lehrt an manchen Stellen ganz dasselbe wie die strengeren Vertreter der Theologie; ja Eunomios, der Verfasser der bekannten gottlosen Schrift, leitet den Ursprung des Logos aus der höchsten und anfänglichen Wesenheit her. Dass Nestorios aber vollständig gottlos lehrt, ist vielen verborgen, weil er schlichtere Geister durch gleichnamige Bezeichnungen täuscht. Demnach darf man also seine Zustimmung noch nicht aussprechen, wenn von Vater, Sohn und Geist, von Selbstentäusserung und Fleischwerdung und den anderen Lehren in den Schriften der neuen Dogmatiker die Rede ist; im Gegenteil: haben sie nur in einem Stücke einen Fehltritt begangen, so ist es in allem aus mit ihnen. Auch wenn die Verfehlung nur eine geringfügige ist, so ist doch die Neuerung sofort zu einem Streitpunkt der Lehre geworden. Nicht alle, mit denen wir im Streit liegen, haben die Vermischungen oder die Unterschiede geachtet. Denn was haben der Urstoff und die

Ideen mit unseren Glaubenssätzen gemein? Platon führte ja die letzteren ein, Aristoteles erklärte den Urstoff für anfangslos; aber damit entfremden wir uns natürlich der Kirche. Auch die Lehre der Stoiker, dass es nichts Unkörperliches gebe, weisen wir von uns; desgleichen verwerfen wir die Notwendigkeit des Empedokles, die Schicksalsbestimmung des Herakleitos, das Unteilbare des Epikuros, die Seelenwanderung des Pythagoras und das übrige leere Geschwätz der Hellenen; endlich quälen wir uns nicht mehr darum, ob die Welt vernunftbegabt und der Himmel beseelt ist, sondern wir schliessen die Augen, selbst wenn jene sich den Anschein wissenschaftlichen Beweises geben und unmittelbar auf die Thatsachen hinweisen. Wenn wir demnach derartige Lehren für Häresien und ihre Vertreter für Häresiarchen erklären, welche Bezeichnung dürften unserer Meinung nach dann wohl diejenigen verdienen, welche die Würde des Geistes noch mehr als Makedonios herabsetzen? Oder welchen Platz sollen wir dem Manne zuweisen oder mit welchem Zuruf ihn etwa ehrenvoll begrüssen, der mit solchen Leuten Gemeinschaft gepflogen hat?" —

Halten wir jetzt einmal einen Augenblick inne, um diesen Darlegungen des Psellos gerecht zu werden. Man hat sich derartig daran gewöhnt, demselben höfische Geschmeidigkeit und Unzuverlässigkeit in seinem Urteil über Personen und Dinge zum Vorwurf zu machen, dass es geradezu eine Pflicht der Gerechtigkeit ist, wenn sich die Gelegenheit bietet, dasjenige aus seinen Schriften ans Licht zu ziehen, was denn doch durchaus eigenartiges Gepräge verrät. Man soll nicht Ansichten und Meinungen als selbstverständlich hinnehmen oder so thun, als ob es sich gar nicht verlohne, von ihnen überhaupt zu reden, wenn es sich herausstellt, dass dieser geistig bedeutendste und einflussreichste Mann seines Jahrhunderts in ihnen gegen den Strom zu schwimmen sich erlaubt hat. Die im

20. Capitel gegebenen Ausführungen desselben enthalten aber solche Ansichten.

Kein Vorwurf wog in Byzanz schwerer als der der Ketzerei. Ketzerischen Ansichten zu huldigen oder für die Lehren solcher Männer einzutreten, über die kirchliche Synoden das Verdammungsurteil ausgesprochen, war unter allen Umständen ein Wagnis, das jedenfalls für den Freimut derer, die es unternahmen, ein ehrenvolles Zeugnis ablegt. Seit dem berüchtigten, an den Patriarchen Mennas von Konstantinopel gerichteten Erlass Kaiser Justinian's vom Jahre 543 waren die Lehren des Origenes kirchlich verflucht worden. Dem Vorgange der von Mennas berufenen Synode hatten sich zehn Jahre später das 5. allgemeine Concil zu Konstantinopel und in der Folge, mit ausdrücklicher Zustimmung, das 6. (680—681 zu Konstantinopel), 7. (787 zu Nicäa) und 8. (869 zu Konstantinopel) angeschlossen. Trotz alledem hat Psellos in dem soeben Mitgeteilten den Mut, dem bis nahe an die eigene Zeit reichenden und in dieser noch zu Recht bestehenden kirchlichen Verwerfungsurteil des Ketzerhauptes Origenes (*ταῖς αἱρέσεσι πάσαις τὰς ἀρχὰς ἐκεῖνος ἐνέδωκε*) seinerseits den Ausdruck höchster Anerkennung desselben als eines Bahnbrechers in der Theologie und Verteidigers der Menschwerdung des Heilands gegenüberzustellen (*τῇ καθ' ἡμᾶς θεολογίᾳ προβέβηκε καὶ τὴν οἰκονομίαν ἐδέξατο*), mit ausdrücklicher Hervorhebung seiner hohen Verdienste um die Verteidigung des Christentums gegen Kelsos. Offenbar hängt diese unumwundene Anerkennung des Origenes damit zusammen, dass Psellos in ihm den hervorragendsten Vertreter des Platonismus in der alten Kirche verehrte, des Platonismus, den gerade er nach dem Vorgange seines Lehrers und Freundes Mauropus an der von Kaiser Monomachos wiederhergestellten Akademie zu Konstantinopel zu neuem Leben erweckt, den Jünglingen seiner Zeit mit flammender Begeisterung erklärt und ans Herz gelegt und gegen alle Verdächtigungen und Verunglimpfungen,

besonders von geistlicher Seite, verteidigt hatte. Bei aller kirchlichen Engherzigkeit herrschte damals infolge der Bemühungen der genannten Männer eine gewisse freiere Anschauung über die grossen Männer der hellenischen Vergangenheit, der schon Mauropus, der gefeierte Lehrer von Byzanz, das Wort geredet hatte. Wie milde und weitherzig gerade dieser gedacht, zeigt sein Gedicht „Auf Platon und Plutarchos“ (43, bei Lagarde S. 24), in welchem er Christus, den Weltenrichter, wenn anders er in seiner Milde einige der Heiden von der allgemeinen Verurteilung ausgenommen zu sehen wünsche, Platon und Plutarchos empfiehlt.

Denn — sagt er — beide Männer sind fürwahr nach Red' und Sinn
Aus innerster Natur dem Worte dein verwandt.
Und wussten sie es nicht, dass du der Welten Gott,
Nichts weiter braucht's ja dann als einzig deiner Gnad',
Durch welche ohn' Verdienst du alle retten willst.

Eine gleich unbefangene Würdigung wie dem Origenes lässt, mit Ausserachtlassung des kirchlichen Fluchs, Psellos auch Apollinarios und Eunomios zu teil werden, und das ist ihm hoch anzurechnen. Von Apollinarios ist ihm schwerlich irgend eine Schrift bekannt gewesen, aber dass dieser eine Schutzschrift für die Christen gegen Porphyrios gerichtet und ein Gesinnungsgenosse der strengeren Lehrer der Theologie, d. h. doch wohl der Dreieinigkeitslehre, gewesen (*καὶ Ἀπολλινάριος δὲ Πορφυρίου καταδραμὼν ἔστιν ὅπου ταὐτὰ τοῖς ἀκριβῶς θεολογήσασι φθέγγεται*), das konnte Psellos aus den des Apollinarios Ansichten besprechenden Kirchenlehrern und Geschichtschreibern, wie für die erstere Angabe z. B. aus Philostorgios (VIII, 14), sehr wohl bekannt sein. Nicht minder verdient Eunomios' Erwähnung als eines Mannes, der, trotz der Abfassung seiner bekannten gottlosen Schrift, den Logos aus der höchsten und uranfänglichen Wesenheit hergeleitet (*Εὐνόμιος, τὸ σύγγραμμα τῆς ἀσεβείας ὑφαίνων, ἐκ τῆς ἀνωτάτω καὶ πρώτης οὐσίας τὴν ἀρχὴν τοῦ λόγου πεποίηται*), be-

sondere Beachtung, um so mehr, als der Fluch über diesen strengsten Verfechter des Arianismus und sein Buch — gemeint ist der *Ἀπολογητικός* — von Anbeginn her ein sehr kräftiger war. Er hielt bis in das spätere Mittelalter vor und spiegelt sich noch in der Bemerkung wieder, die ein Byzantiner in der den *Ἀπολογητικός* überliefernden Hs. an den Rand schrieb: *Οὗτος ὁ λόγος οὐ δι᾽ ἄλλο τι γέγραπται ἢ ἵνα δεικνύηται ἡ γραφή. ἃ γὰρ λέγει περὶ ϑεοῦ, ὡς ἀγέννητος, καὶ γεννητὸς ὁ υἱός, καὶ ἕτερα ὅσα ληρεῖ, ἀσεβέστατά εἰσι, καὶ ἔξω τῆς εὐσεβοῦς ἡμῶν πίστεως. πρόσχες γοῦν, ὁ ἀναγινώσκων, ἵνα μὴ παρατραπῇς τῆς εὐϑείας ὁδοῦ.* Jenen freieren Standpunkt der Beurteilung, wie ihn Psellos zeigt, treffen wir ebenso bei Mauropus. In ebendemselben, in den folgenden Concilsbeschlüssen nur wiederholten Erlass Justinian's, der über Origenes den Fluch aussprach, wurde auch Theodoretos von Cyrus, neben Theodoros von Mopsuhestia der bedeutendste Vertreter der antiochenischen Schule, sowie auch Ibas von Edessa verurteilt. Sprach Psellos anerkennende Worte über Origenes, so nahm Mauropus sich des Theodoretos an, was hervorgehoben werden mag, um das Mass geistiger Freiheit richtig zu schätzen, zu der Vertreter der griechischen Kirche sich aufzuschwingen wussten zu einer Zeit, in der im Abendlande nur ein Mann wie Abälard, freilich etwas später, an den Überlieferungen der Kirche und an ihren Urteilen über Sachen und Personen in seiner Schrift „Sic et non" zu rütteln wagte. Ich meine Mauropus' bisher kaum beachtetes Gedicht *Εἰς τοὺς ἁγίους πατέρας ἱστορημένους, ἐν οἷς ἦν καὶ ὁ Θεοδώρητος* (48, bei Lagarde S. 27), in welchem der treffliche Mann für den verketzerten, freilich 451 auf dem Concil zu Chalcedon noch für rechtgläubig erklärten Antiochener kühn und besonnen zugleich in die Schranken tritt. Ich gebe es in Übersetzung:

Wenn ich der Weisheit Lehrer forschend mustre,
Dann schreib' ich ihrer Zahl auch zu Theodoret,

Als Mann von Gott gesendet und als Lehrer gross,
Als rechten Glaubens unerschütterlichen Hort.
Wenn Missgeschick ihn kurze Zeit erschütterte,
Bedenk', ein Mensch er war! O Mensch, verdamm' ihn nicht!
Fürwahr, so gottverhasstes Wirrsal war's ja nicht,
Dass Teil er an Gewaltthat hatt' und Zank und Streit.
War's nötig denn, dass überall Kyrillos siegt',
Der Dogmenschöpfer, der unzähl'ge Bücher schrieb?
Gleichviel, auch dieser Zwist ward ja beglichen längst.
Betracht' ich drum die grössten Hirten insgesamt
Abwägend, dann wohl billig zähl' ich ihnen zu
Den Wackren, der in nichts fürwahr geringer ist.

Wenn Psellos im Folgenden über Platon's Ideenlehre und Aristoteles' Lehre von einem anfangslosen Urstoff mit der kurzen Bemerkung hinweggleitet, man würde durch sie sich natürlich der Kirche entfremden, so hat er, falls man den Versuch ernstlich unternähme, recht, und man kann mit vollem Grunde seine Frage wiederholen: „Was haben der Urstoff und die Ideen mit unseren Glaubenssätzen gemein?“ (*Τί γὰρ κοινὸν ὕλῃ καὶ ἰδέαις πρὸς τὰ ἡμέτερα δόγματα;*). Diese Lehren sind auf die Gestaltung der kirchlichen Überzeugungen besonders in der Heilslehre nachweislich von keiner Bedeutung gewesen. Dass zwischen den Lehren der Philosophen aus altklassischer Vergangenheit, die hier Psellos erwähnt, und irgendwelchen Kirchenlehren damals noch irgend ein bewusster Zusammenhang bestanden habe, wird man getrost in Abrede stellen dürfen. Das einst von Hippolytos und Epiphanios geübte Verfahren, kirchliche Lehrabweichungen mit irgendwelchen philosophischen Gedanken der Vergangenheit gleichzusetzen, sie einzuzwängen in deren Begriffsbestimmungen — ein Verfahren, das bei den Gnostikern seine Berechtigung hatte —, ist auch im späteren Mittelalter noch durchaus üblich gewesen. Die Unwahrscheinlichkeit richtiger Verbindung und Deutung wächst aber thatsächlich im Quadrate der zeitlichen Entfernung. Das sehen wir auch bei Psellos, der überdies

wohl besonders von dem Gedanken geleitet war, vor den geistlichen und weltlichen Mitgliedern der Synode mit seiner Gelehrsamkeit zu glänzen. Was soll hier die Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) des Empedokles? Liegt da etwa eine Verwechselung mit Demokritos vor, von dem Aristoteles (de gen. anim. 5, 8) sagt: *Δημόκριτος πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην*? Doch notwendig ist diese Annahme nicht, da Empedokles die Einheit seiner beiden thätigen, untrennbar verbundenen Grundkräfte, Freundschaft und Streit, bald Notwendigkeit, bald Zufall nennt. Was soll ferner die Schicksalsbestimmung (*εἱμαρμένη*) des Herakleitos? Was das Unteilbare (*ἄτομον*) des Epikuros und die Seelenwanderung des Pythagoras? Mit Staunen würden die Zeitgenossen alle diese prunkvolle Gelehrsamkeit vor ihrem Ohre und an ihrem Geiste haben vorüberziehen lassen, ohne in der Erkenntnis der Dinge, um die es sich in der Klage wider den Patriarchen handelte, auch nur im geringsten gefördert zu sein. Erst zum Schluss des 20. Capitels kommt Psellos wieder auf das eigentlich Gefährliche der neuen Propheten, mit denen der Patriarch sich eingelassen, wieder zurück. In ihnen scheint thatsächlich, wie die zuvor schon aus Psellos' Schrift gemachten Mitteilungen erkennen lassen, gerade Althellenisches wieder aufgelebt zu sein, da es Psellos verabsäumt, was sonst so nahe gelegen, gerade hier auf die geistesverwandte Erscheinung des alten phrygischen Montanismus hinzuweisen, dessen er an einer späteren Stelle (XXVI, S. 37 = 411, 29) nur beiläufig gedenkt. —

Sich zurückwendend zu den Chioten und Dosithea vergleicht er ihre verderbliche Wirksamkeit (XXI, S. 30/31) mit dem Verfahren des Fischers. „Wer dessen trügerischen Angelhaken mit seinem Köder verschluckt, der ist innerlich gefesselt; seine Seele hängt an ihm. So ist es den Chioten, der Dosithea und dem Patriarchen ergangen. Getäuscht haben sie die irreführenden Zeugen einerseits, die wimmernden Kinder, der Evangelist Johannes mit seiner

Mutter an der Hand und derartiger trügerischer Köder, andererseits die Fischreuse, das Netz, die vielgeplagte Mutter (ἡ πολύθλιβος μήτηρ), die h. Dreieinigkeit, die jedes Wesen erschaffen, räumlich umschlossen und irgendwo in der Nähe der Zuschauer dahinschreitend, die Mutter des Logos, um einiges den Sohn anflehend, anderes versprechend, wieder anderes dem Eingeweihten und dem Patriarchen gewährend. Aber derartig, mein Bester, sind die Geheimnisse der Gotteserscheinung nicht, noch auch so ohne weiteres menschlich und albern oder vielmehr gemein und schmutzig. Solche Worte lässt die jungfräuliche Mutter nicht hören. Die dort vernommenen Reden sind weniger die einer Jungfrau, als vielmehr die von Buhlerinnen, die ihren Freundinnen in der Nachbarschaft zurufen: ‚Wohl bekomme euch die Morgenstunde!‘ ‚Es sei dir unbeneidet!‘ ‚Bringe den Tag gut zu!‘ ‚Blase zweimal in den Becher!‘ ‚Wie schön für mich, dass ich beim Anblick des Mondes dich gleich wie der Mond strahlend gesehen habe!‘ Nach solchen Nichtigkeiten duftet [1]) das Geheimnis der Dosithea. Und unterstehe sich nur ja niemand, über solche Worte als über Weibergeschwätz zu lachen! Denn da gerade schleicht sich der Teufel ein und errichtet wider die Seelen, die dergleichen in sich aufgenommen, das Siegeszeichen des Irrtums.“ —

War es im Vorhergehenden im Wesentlichen der heidnische, hellenische Hintergrund, aus dem Psellos dies neue Prophetentum des 11. Jahrhunderts, dem der Patriarch Kerullarios sich zugeneigt, ja dessen Vertreter er in dem Innersten seines Palastes empfangen, hervortauchen lässt und unmittelbar ableitet, so gewährt er uns in dem soeben Mitgeteilten — und das ist sehr bedeutungsvoll für den religiös-sittlichen Standpunkt der Zeit und wichtig für eine vertiefte Erkenntnis der Persönlichkeit des Patriarchen — einen Einblick in das mehr aus christlichem

[1]) Siehe Anm. 2 S. 242, die versehentlich dorthin geraten ist.

Vorstellungskreise gewählte Blendwerk, mit dem die in ihre neuen Mysterien einweihenden chiotischen Mönche ihre gläubigen Zeitgenossen zu bethören suchten. Mit Recht kann Psellos auf die Erhabenheit des Geheimnisses der Gotteserscheinung solchem Unfug gegenüber hinweisen. Aber Dosithea muss auf die Zeitgenossen einen tiefen Eindruck gemacht haben. Auch deren Sinnlichkeit kann von ihrem Gebahren nicht unberührt geblieben sein. Ist es nicht schlimm, wenn Psellos sich berechtigt halten darf, seine Zuhörer gewissermassen in die verrufenen Gassen des goldenen Byzanz zu versetzen, wo sittlich zweideutige Zurufe verführerischer Buhlerinnen, wie wir sie soeben vernommen, die lüsternen Ohren aller jener die Stätten des Lasters besuchenden Verworfenen schmeichelnd umschwirren, unter denen wir die Söhne der vornehmsten Familien, aber leider auch, wie Mazaris' Schilderungen aus der Unterwelt erkennen lassen, selbst hochgestellte Geistliche zu suchen haben? Haben Dosithea's Worte, die sie in der Verzückung ausstiess, an dergleichen Zweideutigkeiten angeklungen, so hat Psellos, der sich wiederholt auf die unter den Trabanten, den Hausgenossen, ja den eigenen Verwandten des Patriarchen zahlreich vorhandenen Zeugen für die in dessen Palast vorgenommenen Mysterienfeiern beruft, sicherlich nicht unrecht, Kerullarios, der, wie es Cap. VI, S. 14, 1—3 heisst, vor Dosithea schaudernd in sprachloser Verzückung stand, daraus einen schweren Vorwurf zu machen, dass er diese Dinge in seiner eigenen Behausung geschehen liess, sie liebgewann, ja mit innerstem Herzen an ihnen hing. Und da sollte dem bestrickenden Zauber einer so zielbewusst handelnden Prophetin gegenüber jeder sinnliche Gedanke in dem Patriarchen geschwiegen haben? Die bestimmten und doch massvoll gehaltenen Andeutungen des Psellos machen es dem Leser sehr schwer, das zu glauben. —

Nach diesen Ausführungen können wir es uns er-

sparen, auf den von Psellos seiner Schilderung der durch Dosithea vermittelten Theophanie gegenübergestellten Hinweis einer wahren und wirklichen Theophanie, wie sie Jesaias 6 und 2. Korinther 12 zu lesen (XXII, S. 32), näher einzugehen. Auch der sich daran schliessende Versuch, seine Vertrautheit mit der Chaldäerphilosophie und den Schriften des sogenannten Hermes Trismegistos, zu deren einer er, wie Bréhier (S. 32, Anm. 1) sachgemäss in Erinnerung bringt, eine Erläuterung geschrieben (*Εἰς τοῦ Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου Ποιμάνδρην*, bei Migne, P. Gr. CXXII, p. 1153—56), durch den Nachweis einer Verbindung der Gedanken der Chioten und ihrer Dosithea mit jener Afterweisheit zu erbringen, darf hier übergangen werden. In gleicher Weise ist auch Psellos' Widerlegung des Einwandes, dass die Beschuldigten ihre Glaubenssätze abgeschworen haben (XXIII, S. 33), für die Erkenntnis der Sachlage und der Person des Patriarchen sowohl wie der seines Anklägers Psellos von geringerer Bedeutung. Denn „nach beiden Seiten," sagt er (S. 34), „ist die Verleugnung der Überzeugung verdächtig, da ja der Patriarch, der doch der Lehre des Glaubens und seiner Verkündigung zu warten hat, bald die Kämpfer zum Wettstreit salbt, bald ihnen die Preise verleiht, ihr Haupt mit der Binde schmückt, ihre Seherin vor ihnen mit Lob überhäuft und dem neuen Geiste Ehre erweist." Zu dem Verfahren des alexandrinischen Erzbischofs Alexandros (XXIV, S. 34), der des Areios heuchlerisch versteckte Irrlehre ans Licht zog und ihn aus der Kirche wies, steht allerdings des Patriarchen Verhalten in schroffem Gegensatz, da er jene verirrten Schafe hegt und pflegt und gegen die ihm zur Weide anvertrauten aufhetzt, ja sogar den Versuch macht, mit ihrer Hülfe die eigene Heerde aufzuzehren. In früheren Zeiten, als die Kirche noch nicht gereinigt war, verfuhr man streng gegen jede Abweichung von der kirchlichen Satzung; „jetzt aber, wo

sich das Wort der Wahrheit überallhin verbreitet hat, finden wir es unerträglich, wenn ein Patriarch wegen Gottlosigkeit abgesetzt werden soll."

Doch es fehlt dem Patriarchen, wie Psellos hervorhebt (XXV, S. 35), in der Versammlung nicht an Fürsprechern, die jene Schlussfolgerung zu ziehen nicht gewillt sind. Auch deren Standpunkt sucht der Ankläger gerecht zu werden. Es stehen sich hier zwei entgegengesetzte Ansichten gegenüber. „Nicht ihr allein," ruft Psellos jenen zu, „habt mit dem Patriarchen schmerzlich gelitten, und nur wir [d. h. die kaiserliche Partei, deren Sprecher Psellos ist] sind bloss so dreist und unerschrocken; nein, auch wir haben den Mann nicht weniger verehrt[1]), und vor allem unser erhabener Herrscher, der seine besondere Wertschätzung des ehrwürdigen Vaters dadurch bekundete, dass er oft sein Haupt vor ihm beugte, seiner Pflege seine Seele anvertraute und ihn jener hohen, euch allen bekannten Vorzüge für würdig erachtete. Ihn zwar stellte er an die Spitze der anderen, mehr aber als das versteht er Gott die Ehre zu geben. Er scheut sich vor der betreffs dieser Angelegenheit notwendigen Prüfung, um sich selbst nicht der Verantwortung für die Gottlosigkeit der übrigen unterziehen zu brauchen." „Wäre das bisher Vorgetragene nicht allgemein bekannt, sondern liesse noch irgend einen Zweifel zu, dann würde ich euch," sagt Psellos, „die gesamte staatliche und kirchliche Gesetzgebung vorzuführen haben. Da aber der ganze Sachverhalt klar vorliegt und der Hörer der Klagepunkte sie sofort als Beweis gegen den Angeklagten verwendet und

[1]) Zu XXV, S. 35 (409, 14): Das überlieferte ἀσπαζόμεθα entspricht sicherlich nicht dem Zusammenhange, was **Reinach** richtig erkannte, indem er ἠσπαζόμεθα vorschlug. Ich würde noch lieber ἠσπασάμεθα lesen, das den zuvor von den Freunden des Patriarchen gebrauchten Perfecten entsprechen würde, während die folgenden, im Relativsatz zusammengefassten Näherbestimmungen des ständigen Verfahrens des Kaisers naturgemäss im Impf. stehen.



nicht weiss, womit sonst er ihre Grösse gleichsetzen sollte, und die Strafen nicht kennt, die der Gesetzgeber für die einzelnen Vergehungen festgesetzt hat, so will ich, die Mehrzahl der Gesetze und Canones übergehend, nur einige wenige Bestimmungen herausgreifen. Die Darlegung wird ergeben, wie sehr der Patriarch gegen das staatliche und geistliche Gesetz sich vergangen.“ — Das staatliche Gesetz, hebt Psellos hervor (XXVI, S. 36), verbietet jeden Freimut und jede Abweichung von den anerkannten Glaubenssätzen; es legt seinen Vertretern die Verpflichtung auf, auch den Patriarchen, der sich in jener Richtung verirrt, aus der Kirche auszuschliessen. „Das Gesetz,“ sagt er, „verordnet die Verbrennung der Schriften des Porphyrios. Aber wenn der hohe Herr irgendwo etwas von dessen Schriften nur halb verbrannt und unter der Asche versteckt sah, das las er um so eifriger, und was das Feuer beschädigt hatte, das stellte er wieder her und erneuerte so dessen ganze Schrift. Aus Raserei führte er heilige Gebräuche und Opfer, Geheimdienste, Besessenheit, Weihen und den gesamten Schwarm der Dämonen wieder zurück (*ἐπανήγαγεν αὖθις ἡμῖν τὰς βακχείας, τὰς ἁγιστείας, τὰ ὄργια, τὰ μυστήρια, τὰς κατοχάς, τὰς τελετάς, τὴν πᾶσαν τῶν δαιμόνων διαπλοκήν*), so dass wir um einen zweiten Scheiterhaufen bitten mussten, um die Werke des neuen Porphyrios zu vernichten. Ein Teil von ihnen ist verbrannt, ein anderer ist noch übrig, eine lebendige Erinnerung an das von jenem ausgegangene Unheil und an die Gesinnung des Patriarchen.“ —

Wie sehr für Psellos, den grossen Philologen und begeisterten Verehrer des Altertums, auch die fernste kirchliche Vergangenheit lebendige Gegenwart ist, wie sehr seine ihm so teure byzantinische Kirche von ihren ältesten Lebensäusserungen her sich ihm als ein ununterbrochener geschichtlicher Zusammenhang darstellt, der in schöner, zweckvoller Weise auch das staatliche Leben umschlingt, das zeigt der Eingang des 26. Capitels. Nach Bréhier's

Bemerkung zu dem Angeführten (S. 36, Anm. 1) „weiss man nicht, auf welches Gesetz Psellos anspielt". Ich denke, das kann nicht zweifelhaft sein. Es ist offenbar das Gesetz der beiden Kaiser Theodosius II. und Valentinianus III. vom 16. Februar 448, des Inhalts, dass alle Schriften des Porphyrios, des Wahnsinnigen, sowie die der anderen Gegner des Christentums verbrannt werden sollten, zur Abwendung des Zornes Gottes und des Schadens der Seelen, bei wem immer sie angetroffen würden. Der Hauptschlag wird in dem sehr ernst gemeinten Erlass, der übrigens — es sei das beiläufig erwähnt — schon am 23. Pharmuthi oder 18. April 448, statthalterlicher Verordnung zufolge, in den Kirchen der ägyptischen Wüsteneinsiedler zur Verlesung gelangt war (Keim, Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, S. 172—174; Kleffner, Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896, S. 49/50), in erster Linie gegen die 15 Bücher des Porphyrios wider die Christen geführt, die nebst den anderen Streitschriften gegen die Christen, nämlich denen des Hierokles und Julianus, leider auch mit den christlichen Gegenschriften des Methodios, Apollinarios, Philostorgios allmählich denn auch so gründlich ausgerottet wurden, dass, da die folgenden Concilia die Verdammungen ketzerischer Schriften fast regelmässig wiederholten, kaum einzelne sich bis in die Zeit des Photios gerettet haben dürften. Von dem übrigen, so reichen philosophischen und philologischen Nachlass des Porphyrios, auf den hier näher einzugehen nicht vonnöten ist, hat sich manches wertvolle Stück, trotz des riesigen Vorurteils gegen den Christenfeind, erhalten. Natürlich, zu unmittelbarer Verdächtigung dieser ernst und massvoll gehaltenen Schriften lag keine Veranlassung vor. Auf sie kann sich daher Psellos in der obigen Stelle schwerlich beziehen. Mit dem Angeführten erledigt sich aber auch die von Bréhier nach einer Bemerkung von Sathas (Bull. de corr. hellén. 1877, p. 320, n. 1) ausgesprochene Vermutung, dass das Lesen

der Schriften des Porphyrios vielleicht von der Synode untersagt war, welche unter Theodora die Mönche von Chios verurteilte. Wenn wir Psellos' Ausdruck genau beachten, so kann hier nur an eine Schrift des Porphyrios gedacht werden, und zwar eine solche, in der das ganze Mysterien- und Orakelwesen behandelt wurde. Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich als geeigneten Ort, wo die von Psellos genannten Dinge naturgemäss ihre Stelle haben mussten, Porphyrios' Schrift *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* ansehe. Auch sie war einst zur Verbrennung bestimmt worden. Sollten einzelne Abschriften diesem Schicksal entgangen sein? Das glaube ich nicht. Kerullarios sammelte wohl nur eifrig das, was das Feuer verschont hatte, und davon kann um jene Zeit noch mehr vorhanden gewesen sein, als wir heute ahnen, so dass Psellos sagen konnte: „Er stellte die ganze Schrift des Porphyrios wieder her" (*τὴν πᾶσαν ἐκείνου βίβλον ἐκαινοποίησε*). In diesem Ausdruck etwa eine unglaubhafte Übertreibung des Psellos zu sehen, verbietet die folgende bestimmte Angabe, dass man einen Teil dieses vom Patriarchen wieder zusammengebrachten Werkes des Porphyrios, dessen man habhaft geworden, abermals verbrannt habe, während noch ein Teil übrig geblieben sei. Trifft meine Vermutung zu, so wäre die Schrift des Porphyrios im 11. Jahrhundert in Byzanz durch Kerullarios' Bemühungen noch vollständig oder doch nahezu vollständig wieder zusammengebracht worden. Die Kunde von ihr und ihrer Bedeutung schwand dann aber so, dass im 16. Jahrhundert Zenobius Acciaoli, der seine Übersetzung der eine ganze Reihe von Bruchstücken aus Porphyrios' Schrift enthaltenden Therapeutik des Theodoretos Papst Leo X. widmete, den Titel jener mit „Electorum philosophia" wiedergab. Erst 1856 veranstaltete G. Wolff eine Ausgabe von „Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae" (Berolini, Imp. Jul. Springer), und zwar in musterhafter Weise,

indem hier alle von den verschiedensten christlichen Schriftstellern, deren Verzeichnis sich S. 244 findet, aufbewahrten Bruchstücke der drei Bücher des Porphyrios sorgfältig gesammelt und gründlich erläutert sind. —

Ähnlich wie zu Porphyrios verhält sich das Gesetz zu Nestorios, mit dessen Gedanken in enger Berührung zu stehen Psellos schon vorher (Cap. XV) dem Patriarchen zum Vorwurf gemacht hat. Dieser „hat dessen längst erloschene Ansicht glänzend wiederhergestellt und die Mutter des Herrn wieder zur Rechenschaft gezogen. Dem Ausspruch des durch die Besessene redenden bösen Geistes folgend, führt er ihre Schmerzen und Mühsale als Beweis gegen sie an. Und wiederum macht das Gesetz denen, welche sich zu hellenischen Lehren zu bekennen wagen, einen öffentlichen Vorwurf daraus und bedroht die, welche solche Freiheit gewähren, mit Amtsentsetzung.“ Psellos zeigt nun im Einzelnen, was zum Teil schon in früherem Zusammenhange von ihm berührt ist, in welchem Umfange der Patriarch hellenischen Glauben, besonders das Weissagungswesen mit allen seinen Geheimnissen und Verzückungen, wie es zu Delphi und Dodona geblüht, begünstigt und zu neuem Leben erweckt hat. Gerade diese Ausführung bestärkt mich in der Annahme, dass als die Schrift des Porphyrios, von der vorher die Rede war, höchstwahrscheinlich keine andere anzusehen ist als die *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*.

Psellos will (XXVII, S. 37 ff.) die Gesetzesbestimmungen nicht weiter verfolgen; er ist sich bewusst, aus allgemein Zugestandenem den Patriarchen als einen Mann erwiesen zu haben, der nicht nach den Worten Christi lebt. In der Frage nach der Strenge des staatlichen und kirchlichen Gesetzes erklärt er das letztere für das strengere: „Einem Bischof wenigstens gestattet es kaum irgendwo das Zusammenleben mit einer Mutter oder Schwester; so genaue Bestimmungen trifft es seinetwegen. Aber unser kirchlicher Oberhirt, der sich wenig um kanonische Bestimmungen

kümmert, pflegte mit der neuen Eriphyle und Sappho oder Diotima, Aspasia oder der pythagoreischen Theano ganz ohne Umstände Umgang; ja er schaffte sie in seine innersten Gemächer, indem er sie, wie Saul die Bauchrednerin, zwang, nicht den Samuel aus der Tiefe heraufzubringen — das wäre noch nicht das Schlimmste gewesen —, sondern einen Geist unbemerkt als körperlich zu erweisen und etwas von dem Unaussprechlichen zu enthüllen, damit Paulus irgend ein gewöhnlicher Sterblicher sei, nicht ein Entrückter, auf der Erde, aber nicht im Himmel befindlich, Schauer unschaubarer und Hörer unsagbarer Dinge." „Während die Mehrzahl der früheren Orakelsprüche verborgen blieb[1]), wurden die der neuen Seherin, wie einst die Astrologie der Ägypter, gewissermassen in eherne Säulen eingegraben." Wer sich mit den Briefen des Apostels Paulus beschäftigt und die Gelehrten betreffs ihres Verständnisses befragt oder deren Erklärungsschriften liest, der wird niemals den Orakelsprüchen der Dosithea verfallen. Aber mag dergleichen im Geheimen geschehen und selbst dem genau Prüfenden entgehen: niemand darf doch Unkenntnis des von allen Vätern bekräftigten Satzes behaupten, dass es verboten ist, mit Ketzern zusammenzukommen oder Gemeinschaft zu pflegen.

So weit in seiner Anklageschrift gekommen, hält es Psellos (XXVIII, S. 40) für zweckgemäss, einmal stillezustehen und den Inhalt des bisher Ausgeführten kurz zusammenzufassen. Er thut dies in klarer und übersichtlicher Weise im XXIX. und XXX. Capitel (S. 40—42).

---

[1]) Zu XXVII, S. 38 (413, 20): Ich halte Bréhier's *διέλαθον* für die richtige Lesart, die auch durch den im Text wiedergegebenen Gegensatz des Gedankens empfohlen wird. Schliesslich kann doch auch wohl einmal Lebègue (*διέλαβον*) nicht genau genug zugesehen haben. *διαλαμβάνειν*, bei Plat. und Arist. = mit dem Geiste auffassen, festhalten, passt hier nicht.

IX.

Das Urchristentum und Ernst von Dobschütz.

Von

A. Hilgenfeld.

(Erster Artikel.)

Vor zwanzig Jahren hatte ich mit meinem unvergesslichen Freunde Carl Holsten zu verhandeln über die Entstehung unserer Evangelien, über deren Reihenfolge (Mt., Mc., Luc., Joh.) wir völlig übereinstimmten [1]). Einig waren wir auch, unbeirrt durch die damals immer mehr aufkommende Marcus-Hypothese, über den Anfang der Evangelienbildung in der christlichen Urgemeinde (hebr., dann griech. Matthäus-Evg.), ebenso über den Abschluss der kanonischen Evangelienbildung durch Deutero-Johannes. Aber über die Art und Weise des Fortschrittes dieser Bildung gingen unsere Ansichten etwas auseinander. Ich behauptete einen stetigen Fortschritt von dem erst particularistischen, dann universalistischen Judenchristentum, dessen äusserste Ermässigung ich in dem Marcus-Evg. wahrnahm, zu dem entschiedenen Paulinismus des Lucas-Evg. und dem vollendeten Antijudaismus des Johannes-Evg. Holsten [2]), welcher den bei F. C. Baur noch fehlenden Unterschied von Judenchristentum und Judaismus einführte, wollte dagegen schon die erste, noch vor-

[1]) Die neueste synoptische Evangelienforschung (C. Holsten und C. Weizsäcker), Zeitschr. f. w. Theol. 1885, I, S. 1—42.

[2]) Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien, zur synoptischen Frage, 1883. Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes, 1885.

kanonische Evangelienschrift (das Hebräer-Evg.) aus einer Reaction des Judaismus gegen den paulinischen Antijudaismus wie gegen das petrinische Judenchristentum herleiten, dann in dem ersten kanonischen Evangelium eine Reaction des Petrinismus gegen solchen Judaismus wie gegen den Paulinismus wahrnehmen, in dem zweiten kanonischen Evangelium die Reaction des Paulinismus gegen Petrinismus und Judaismus, in dem dritten kanonischen Evangelium die ausgleichende Halbheit des Unions-Paulinismus, wogegen das vierte Evangelium doch wieder mit etwas Ganzem, dem vollkommenen Antijudaismus, abgeschlossen haben würde.

Es handelte sich zwischen Holsten und mir aber nicht blos in der Evangelienbildung um einen stetigen oder einen durch dreimalige Reaction zu Halbheit bis zu schliesslicher Entschiedenheit hindurchgehenden Fortschritt. Auch die Gesamtentwickelung des Urchristentums liess Holsten durch solche Reactionen hindurchgegangen sein. Nichts erklärte er (Synopt. Evv. S. 161 f.) für gewisser, „als dass Jesus in der Tiefe seines religiösen Geisteslebens unbegriffen durch seine Welt ging, unverstanden von seinem Volke, unverstanden auch von seinen Jüngern, von den Uraposteln“. In dem Beschneidungs-Evangelium des Petrus, des anfänglichen Führers der Urapostel, lebte wohl etwas vom Geiste Jesu, seiner Innerlichkeit und Freiheit, aber der Geist Jesu lebte hier nur als Thatsache fort, nicht als Kraft, er lebte gebunden durch das noch jüdische Bewusstsein . . . Es verkündete die für die Urgemeinde alles entscheidende Thatsache des Messiastodes nach der Deutung Jesu im Abendmahle (Mt. XXVI, 28; XX, 28) als geschehen für unsere Sünden zum Sündenerlass und band doch zugleich Gerechtigkeit und Leben des Gläubigen an die Gesetzesthat, wenn auch die That eines verinnerlichten Gesetzes. Mit diesem Principe der Halbheit, die den Widerspruch in sich trug, lähmte es die Kraft der Lebenserneuerung durch Ausscheidung der abgestorbenen

Lebensformen . . . In dieser beschränkten Form des Evangeliums erfuhr der Verfolger Paulus die Offenbarung und die Persönlichkeit Jesu. Die Schärfe seines logischen Denkens erkannte sofort den inneren Widerspruch. Ist der Messias um des Sündenerlasses willen von Gott in den Tod gegeben, so kann Gott die Sündenreinheit und die Gerechtigkeit nicht weiter an das Thun des Gesetzes binden . . . Mit diesem Ergebnisse war Paulus auf den Grund des Heilswortes Jesu getreten, mit welchem derselbe beim letzten Paschamahle die Heilsbedeutung des Messiastodes den Jüngern offenbart hatte. Nur hatte Paulus zugleich aus jenem Worte Jesu die logische Folge gegen den inneren Widerspruch des petrinischen Evangeliums gezogen, in welchem die entscheidende Bedeutung jenes Heilswortes Jesu verkümmert war . . . So lebte der Geist Jesu in dem Evangelium des Petrus, in dem Evangelium des Paulus. Aber während er im Evangelium des Petrus nur als Thatsache lebte, gefesselt in jüdischer Gesetzesgebundenheit, lebte er im Evangelium des Paulus als Kraft, ungebunden in widerjüdischer Gesetzesfreiheit."

„In diesem Gegensatze zum Evangelium des Petrus" liess Holsten das Evangelium des Paulus zunächst ein gewisses Übergewicht erhalten (Drei ursprünglich ungeschriebene Evv. S. 23 f.). Das Bewusstsein und das Evangelium des Petrus habe wohl den Eigentrieb zur Heidenverkündigung nicht erzeugt, sei aber ursprünglich der Heidenverkündigung in der paulinischen Form freundlich entgegengekommen. „Der ursprüngliche Petrus" habe sich aber mit Paulus im Principe des paulinischen Evangeliums berührt. Schon durch den 15 tägigen Besuch des Paulus bei Petrus (Gal. I, 18 f.) sei man zu dem Schlusse gezwungen, „dass Petrus in seinem ursprünglichen evangelischen Bewusstsein die Beschneidung und das Gesetz in seinen äusseren Lebensformen, ganz wie Paulus, gleichgültig setzte", doch „nicht aufhob", wie die einschränkende Anmerkung hinzufügt. Den wesent-

lichen Unterschied zwischen dem „ursprünglichen“ Petrus und Paulus konnte auch Holsten (a. a. O. S. 25) nicht verschweigen: dass „dieser die Heiden als Heiden [nicht als eine Art von Proselyten] ins Messiasreich zu berufen im Begriffe stand, ohne sie jenen Lebensformen des mosaischen Gesetzes unterwerfen zu wollen“.

Dass die Beschneidung und das Gesetz, welche Paulus den gläubigen Heiden ersparen wollte, zwar nicht aufgehoben werden, aber als gleichgültig gelten sollten, war gewiss nicht allen christgläubigen Juden zuzumuten. Holsten fährt fort (Synopt. Evv. S. 164 f.): „Gegen diese Todesvernichtung, welche der Geist des Kreuzestoten in seinem (des Paulus) Evangelium am Judentum vollzog, empörte sich das Gemüt selbst der Juden, die an den Gekreuzigten glaubten. Das national-religiöse Gemüt in seiner Reizbarkeit konnte diesen Untergang Israels, des Volkes Gottes, als Willen Gottes nicht ertragen; das national-religiöse Bewusstsein seiner Gebundenheit konnte diese Vernichtung des Alten Bundes der Gottesoffenbarung am Sinai als That Gottes nicht begreifen. Wider den antijüdischen Geist im paulinischen Evangelium erhob sich der jüdische Geist, der im petrinischen Evangelium noch lebte [aber so schwach, dass er die äusseren Lebensformen des Sinai-Bundes als „gleichgültig setzte“], zu neuer Stärke und stellte dem judentumzerstörenden Evangelium des Paulus das judentumerhaltende Evangelium der Judaisten, eine Umformung des petrinischen, entgegen.“ „Der Vertreter dieser principiellen Begründung wird wahrscheinlich Jacobus gewesen sein“ (Ungeschriebene Evv. S. 46). Das ist der Judaismus, welcher, „als er gegen Ende der vierziger Jahre [des ersten Jahrhunderts] begann, dem paulinischen Evangelium sein anderes [Gal. I, 6; 2. Kor. XI, 4] entgegenzustellen, auf ein durch die eigene Beschränktheit und durch die Leidenschaft wider Paulus [den ἐχϑρὸς Gal. IV, 16] getrübtes Bild Jesu zurückging, wenn er einseitig nur eine positive Stellung Jesu zum Judentume geltend machte. Diese Trübung aber er-

folgte mit innerer Notwendigkeit daraus, dass der Judaismus, um sich principiell zu begründen, über Jesus und seine Offenbarung hinaus auf die Sinai-Offenbarung Gottes als eine unmittelbare und auf den Sinai-Bund Gottes als einen ewigen zurückging und dadurch gezwungen wurde, seine Anschauung von dem Wesen und der Wirksamkeit Jesu unter der Einwirkung dieses Principes zu formen. Unter dem Drucke aber dieses Principes auf das religiöse Bewusstsein konnte die neue Offenbarung Jesu, die thatsächlich vorlag, nur als eine Ergänzung der Sinai-Offenbarung aufgefasst werden." Daher in dem Hebräer-Evg. das Wort Jesu: „Nicht um zu mindern, sondern [wohl richtiger: und nicht] um zu mehren die Gesetze Mosis, bin ich da" (etwas umgebildet in dem kanonischen Mt. V, 17), und über die Bestimmung des Messias nur für Israel (beibehalten Mt. X, 5. 6; XV, 24). „Die Reaction ist eines von den Gesetzen der Entwickelung des Geisteslebens. Diese notwendige Reaction in der Entwickelung des urchristlichen Bewusstseins war der Judaismus" (Synopt. Evv. S. 167, Anm. 1). Derselbe Petrus, welcher in dem Verkehre mit dem ihn besuchenden Paulus das Gesetz in seinen äusseren Lebensformen „als gleichgültig setzt", soll sich in Antiochien praesente Paulo zu schwach gefühlt haben, dem Drucke des abwesenden Jacobus auf strenge Einhaltung der äusseren Lebensordnung des Gesetzes zu widerstehen (a. a. O. S. 169). Der erste von den unmittelbaren Jüngern Jesu sollte auch den Judaismus nicht blos seine Reaction gegen den Paulinismus ungehindert haben beginnen lassen, sondern auch gegen die judaistische Trübung des Bildes Jesu stillgeschwiegen haben. Seine Halbheit konnte weder dem Paulinismus noch dem Judaismus Widerstand leisten.

Den antipaulinischen Judaismus liess Holsten wenigstens nicht lange die Herrschaft über das mit Paulus verträgliche Judenchristentum behalten haben. Sein Schreckensregiment sollte zu Ende gegangen sein durch den jüdischen

Krieg. „Was der Gedankenlogik des Paulus nicht gelungen war, das setzte nun die Logik der Thatsachen durch . . . So ward die Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Erlösung des judenchristlichen Bewusstseins aus dem Banne des judaistischen Princips" (Synopt. Evv. S. 170). Nach dem Falle der „heiligen Stadt" und des Heiligtums sah Holsten „jene entscheidende Entwickelung beginnen, deren Ergebnis beides war, die Einigung des christlichen Geistes in sich durch Vereinigung der Gegensätze des petrinischen und paulinischen Evangeliums und die Erhebung des christlichen Geistes zu einer eigentümlichen religiösen Weltanschauung und Lebensform durch Ausscheidung der widersprechenden Elemente des jüdischen und heidnischen Bewusstseins [im Katholicismus]". Auf die gefährliche Reaction des Judaismus gegen das Vollchristentum des Paulinismus und das Halbchristentum des Petrinismus folgte als beginnende Genesung die Reaction des Petrinismus gegen die Despotie des Judaismus und gegen den entschiedenen Paulinismus (kanonischer Matthäus), dann eine Reaction dieses Paulinismus gegen Petrinismus und Judaismus (Marcus-Evg.). Darauf die ausgleichende Halbheit des Unions-Paulinismus in den Lucas-Schriften, schliesslich der völlige Antijudaismus des Deutero Johannes. Von solcher dreifachen Reaction, von einer darauf folgenden Halbheit der Ausgleichung vor der siegreichen Überwindung des Judaismus konnte mich auch mein durch Scharfsinn ausgezeichneter Freund nicht überzeugen, so sehr ich auch mit ihm namentlich über die bahnbrechende Stellung des Paulus einverstanden war. Aber die Verhandlung mit ihm (1886) hatte ich, wie ich erst jetzt bemerke, ganz vergessen, als 1902 der reactionäre Jacobus von einem hochgeschätzten, auch um diese Zeitschrift verdienten jüngeren Collegen erneuert ward.

Ernst von Dobschütz war in seiner Erstlingsschrift über „das Kerygma Petri" (1893), deren Tüchtigkeit ich trotz mancher abweichenden Ansicht wohl an-

erkannt habe [1]), noch mit A. Harnack geneigt, den Begriff des Judenchristentums, „der überhaupt viel Verwirrung angerichtet hat", ganz zu vermeiden (S. 74, Anm. 2), dachte also damals noch gar nicht an irgend eine Unterscheidung von Judenchristentum und (christlichem) Judaismus. Nach neunjähriger erfolgreicher Wirksamkeit in Jena überraschte er mich in dem für das Sittengeschichtliche lehrreichen Buch über „Die urchristlichen Gemeinden, sittengeschichtliche Bilder" (1902) durch ausdrückliche Anerkennung eines erst durch den Barkochbakrieg zu einer geschichtslosen Grösse herabgedrückten Judenchristentums und vollends einer judaistischen Reaction des Herrenbruders Jacobus gegen die Gesetzesfreiheit des Christentums, welche schon im Sinne Jesu selbst begründet und bereits vor Paulus (selbstverständlich von Holsten nicht anerkannte) Verfechter gehabt habe. Erfreulich musste es mir ja sein, dass ein jugendlicher College, welcher mit der Harnack'schen Grundansicht über das Urchristentum nach Jena gekommen war, hier gelernt hatte, die judaistische Agitation, welche Paulus in seinen heidenchristlichen Gemeinden ernstlich zu bekämpfen hatte, auf die judenchristliche Urgemeinde, und zwar deren hervorragendste Säule, den Gal. II, 9 bedeutsam vor den Aposteln Kephas und Johannes genannten Jacobus, zurückzuführen. Aber auch diese nur einmalige Reaction musste mir um so bedenklicher erscheinen, weil sie gegen den Stifter des Christentums selbst von dessen leiblichem Bruder ausgegangen sein sollte, also die Grundansicht Marcion's von einer ursprünglichen Verfälschung des Evangeliums Christi durch die „protectores Iudaismi" erneuerte. Daher meine Abhandlung über „den mysteriösen Marcus [Wrede's] und den reactionären Jacobus" (in dieser Zeitschrift 1903, I, S. 1—29). Herr von Dobschütz hat sich durch meinen Einspruch nicht

[1]) In der Abhandlung: Das *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*) in dieser Zeitschrift 1893, Bd. II, Heft 4, S. 518—541.

abhalten lassen, meinen 80. Geburtstag (2. Juni 1903) durch eine eigene Schrift über „Ostern und Pfingsten“ freundlichst zu begrüssen. Er hat sich aber auch nicht abhalten lassen, meinen Einspruch als ausgehend „von falschen Voraussetzungen über Jesu Stellung und über historische Continuität“ abzuweisen in der Schrift über „Probleme des apostolischen Zeitalters“ (1904), mit welcher er seine elfjährige Wirksamkeit in Jena beschlossen hat (S. 85), und dann in dem Schriftchen über „das apostolische Zeitalter“ (1905) seine Gesamtansicht über das apostolische Zeitalter übersichtlich zusammengefasst[1].

Heinrich Holtzmann hat die „Probleme“ seines Nachfolgers auf dem Lehrstuhle des Neuen Testaments zu Strassburg in der Theol. Lztg. 1904, 23 begrüsst mit der Anerkennung: diese Schrift biete „einen auf Sachkenntnis beruhenden, von gereiftem Urteil zeugenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung, überall begleitet von Rückblicken auf die Sachlage, wie sie vor einem Menschenalter oder vor einem halben Jahrhundert und darüber gestaltet war. Wir Alten, denen eine so weit zurückreichende Erinnerung zu Gebote steht, kennen uns heute kaum selbst mehr.“ Ich weiss nicht, ob H. Holtzmann sich als sehr willkommenen Mitarbeiter dieser Zeitschrift von 1864 bis 1893 kaum selbst mehr kennt. Aber ich, dessen Erinnerung noch ein Jahrzehnt weiter zurückreicht, kenne mich noch selbst als von Anfang an gewohnt, gegen den Strom zu schwimmen, und ziehe die grossenteils meinen Forschungen geltenden „Rückblicke“ des Herrn von Dobschütz erst in ernstliche Erwägung, ehe ich seinen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung anerkenne.

---

[1]) Tatian's *προβλημάτων βιβλίον*, welches das Undeutliche und Verborgene der heiligen Schriften darstellen sollte, hat seine Lösungen (*ἐπιλύσεις*) erhalten durch dessen Schüler Rhodon (Euseb. KG. IV, 13, 8). Herr von Dobschütz hat die Lösungen seiner „Probleme“ gewissermassen selbst gegeben.

I. Die falschen Voraussetzungen.

Mein Einspruch gegen den reactionären Jacobus soll ausgegangen sein zunächst „von falscher Voraussetzung über Jesu Stellung". Doch wohl zunächst zu dem Volke, in welchem er auftrat. Es war das jüdische Volk, welches in dem durch Moses gegebenen Gesetze und in den durch die Propheten verkündigten Verheissungen Gottes den Vorzug vor allen anderen Völkern oder vor den Heiden zu haben meinte. Dass Jesus das Himmelreich oder, wie auch Herr von Dobschütz nach Marcus vorzieht, das Gottesreich, dessen Nähe er von vorn herein ankündigte, verstanden wissen wollte als das Messias-Reich, steht ausser Zweifel, und dass er als der dem auserwählten Volke Gottes verheissene Messias anerkannt werden wollte, bezweifelt Herr von Dobschütz nicht. Aber wie war „Jesu Stellung" zu dem Gesetze? Das mosaische Gesetz galt allen Juden, auch den weltlich gesinnten Sadducäern, als das heilige Gesetz Gottes, dessen Auflösung als Frevel. Die strengste Beobachtung des Gesetzes forderten die Pharisäer, welche die Hauptgegner Jesu wurden [1]). Hat

[1]) Soll Jesus nicht ohne alle Anknüpfung unter den Juden aufgetreten sein, so kommen nur die Essäer in Frage, freilich nicht, wenn sie von vorn herein ein abgeschlossener, mönchsartiger Orden gewesen wären. Ich habe aber seit 1857 mehr und mehr erkannt, dass sie vielmehr von Hause aus einer von den alten Seitenzweigen Israels gewesen sind, ein von mancher Entartung und Verderbtheit des herrschenden Judentums noch freier Volksstamm. Herr von Dobschütz (Probl. S. 31) bemüht sich nicht einmal, diese zuletzt in der Zeitschr. f. w. Theol. 1903, II, S. 294—315 dargelegte Ansicht zu widerlegen, sondern stellt die Essener mit den Pharisäern zusammen als „religiöse Genossenschaften, zu deren Charakteristik man am besten den mittelalterlichen Begriff der mönchischen Orden verwendet. Man kann geradezu von den schwarzen und den weissen Mönchen reden, so frappant sind die Parallelen, die sich zwischen Pharisäern und Essenern einerseits, Cluniacensern und Cisterciensern andererseits herstellen lassen". Ich meine, der Weg zu den gleichzeitigen Nachbaren der Essäer im Ostjordanlande, zu den gleichnamigen Ossäern

Jesus nun etwa den ihm auflauernden Pharisäern Anlass gegeben zu der Beschuldigung einer Auflösung des Gesetzes? Auch bei Marcus nirgends, weder bei dem Ährenraufen der Jünger am Sabbat noch bei der Sabbatheilung der verdorrten Hand (Mc. II, 23—III, 6). Nur Übertretung der Überlieferung der Ältesten wird Mc. VII, 5 seinen Jüngern, welche das Händewaschen vor dem Essen unterliessen, vorgeworfen. Nicht wegen Auflösung des Gesetzes, sondern wegen seiner Bejahung, der Christus, der Sohn des Hochgepriesenen zu sein, wird Jesus auch Mc. XIV, 63. 64 von dem Synedrium des Todes schuldig befunden. Bei Marcus I, 14. 15 beginnt Jesus sein öffentliches Auftreten wohl nur mit der frohen Botschaft, dass die Zeit (der durch die Propheten verkündigten Verheissung) erfüllt, das (messianische) Gottesreich genaht ist, dass man den Sinn ändern und an das Evangelium glauben soll. Aber kann die Sinnesänderung eine Abwendung von äusserlicher Gesetzesbeobachtung bedeuten? Was Jesus an einem Sabbat in der Synagoge zu Kapernaum vorgetragen hat, bezeichnen Mc. I, 27 die Hörer als eine „neue Lehre“, aber gewiss nicht als eine das Gesetz irgendwie auflösende. Im Gegenteil weist Jesus auch Mc. I, 45 den geheilten Aussätzigen ausdrücklich auf das von Moses

---

und den gleichfalls blutige Opfer meidenden Nasaräern führe eher zum Ziele als der Weg nach Clugny und Citeaux. In dem Schriftchen über das apostolische Zeitalter liest man S. 3 f.: „Zwei mönchsordenartige Gebilde: die Gemeinschaft der Pharisäer, die, inmitten des Volkes stehend, das höchste Ideal gesetzlicher Frömmigkeit an sich zu verwirklichen suchten, und die Essäer, welche einem noch mehr asketisch gefärbten Ideal in der Abgeschiedenheit des Ostjordanlandes [da wohnte ja der Volksstamm der Ossäer, die verwandten Essäer westlich] nachstrebten, aber doch auch im Lande hin und her klösterliche Niederlassungen hatten.“ Das höchste Ideal gesetzlicher Frömmigkeit sollen die Essäer auch erstrebt haben durch Unterlassung blutiger Opfer, welche doch das mosaische Gesetz vorschreibt! Soll auch der Vorläufer Jesu, der Täufer Johannes, mit den Essäern nicht das Geringste zu thun haben?

gebotene Opfer hin. Wohl schickt Mc. II, 27. 28 dem Worte Jesu, dass der Menschensohn auch des Sabbats Herr ist, den allgemeinen Satz vorauf, dass der Sabbat um der Menschen willen (eingesetzt) ward, nicht umgekehrt. Aber das ist doch nur eine vernünftige Auffassung des Sabbatgesetzes, dessen äusserliche Beobachtung Jesus lange nicht so scharf rügt, wie Jesaja I, 15. Ebenso Mc. III, 4 das Wort, dass der Sabbat nicht hindern darf, wohlzuthun. Den Pharisäern, welche gegen Jesu Jünger die Überlieferung von Menschen, wie die Ältesten sind, festhalten, hält Jesus gerade bei Mc. VII, 9 f. ihre thatsächliche Verwerfung des mosaischen Gesetzes als eines Gebotes Gottes vor. So beschränkt conservativ erscheint Jesus allerdings auch bei Mc. X, 5 f. nicht, dass er in dem mosaischen Gesetze nicht auch zeitlich vorübergehende, also vergängliche Bestandteile erkannt hätte. In dieser Hinsicht geht Jesus lange nicht so weit, wie Ezechiel XX, 25, nach welchem Gott den Juden verlieh „Satzungen, die nicht gut, und Ordnungen, durch welche sie nicht mochten leben". Den Reichen verweist Jesus Mc. X, 18 f. auf die Gebote des Gesetzes. Von den Geboten des Gesetzes, dass man Gott lieben soll und den Nächsten wie sich selbst, sagt Jesus Mc. XII, 31, dass es ein grösseres Gebot nicht giebt. Die Zerstörung des Tempels sagt Jesus wohl Mc. XIII, 2 den Jüngern (nicht dem Volke oder den Pharisäern) vorher, aber XI, 17 hat er ihn öffentlich bezeichnet als das Haus Gottes, ja als Bethaus für alle Völker, also als Weltheiligtum. „Dass in der Stellung Jesu zum Sabbat, dass in seinen Worten über den Tempel eine principielle Erhebung über die alttestamentliche Cultusordnung, im Grunde die Aufhebung des Gesetzes selber liege", können wirklich selbst die ärgsten Feinde Jesu nicht erkannt haben, wie Herr von Dobschütz (Urchristl. Gemeinden S. 109) behauptet. Eher hätten sie dem Jesaja und dem Ezechiel solchen Vorwurf machen können. Erst im Angesichte des Todes spricht Jesus im engsten Kreise seiner Jünger-

schaft nach Darreichung seines Kelches auch Mc. XIV, 24 (wie Mt. XXVI, 28) von einem durch seinen Tod zu weihenden Bunde. Allein schon Jeremia XXXI, 31 f. XXXII, 40 hat geredet von einem neuen Gottesbunde der Zukunft, verschieden von dem Sinai-Bunde, ähnlich Ezechiel XVI, 60.

Bezeugt Marcus die gesund conservative Stellung Jesu zu dem Gesetze, so zeugt auch Matthäus gegen einen beschränkten Conservatismus Jesu in dieser Stellung. Bei Mt. fehlt nicht eine bestimmte Erklärung Jesu über das Verhältnis seiner Lehre zu der bestehenden Gesetzesreligion in der Bergrede C. V. Solche Erklärung durfte weder in der Wirklichkeit noch in einer ursprünglichen Darstellung des Lebens Jesu fehlen; ihr Fehlen bei Mc. ist eben kein Zeichen von dessen Ursprünglichkeit. Sie lautet Mt. V, 17: „Meinet nicht, dass ich kam, um aufzulösen das Gesetz oder die Propheten; nicht kam ich, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen." Das ist conservativ im besten Sinne. Die bestehende Religion soll in Geltung bleiben. Aber sie ist nicht vollendet, bedarf vielmehr der Erfüllung. Die Gesetzesreligion soll auch für die Jüngerschaft Jesu bis in die kleinlichsten Bestimmungen in Geltung bleiben (Mt. XXIII, 23). Was Marcus in dieser Hinsicht berichtet, bietet auch Matthäus, nur kräftiger (und gewiss ursprünglicher). Derselbe Matthäus bietet aber auch Worte, in welchen Jesus seine innere Erhabenheit über das Gesetz ausspricht, in welchen er an dem Gesetze Centrum und Peripherie (Mt. VII, 12), Cardinales und Anhängendes (Mt. XXII, 40) unterscheidet, um nicht zu reden von Bleibendem und Vorübergehendem (Mt. XIX, 4—8), welche Unterscheidung auch Mc. X, 3—8 nicht weggelassen hat. Dass die Stellung Jesu zu dem Gesetze bei Mt. beschränkt conservativ erscheine, ist eine zu Gunsten der Marcus-Hypothese gemachte Unterstellung [1]). Conservative Anerkennung

---

[1]) In Strassburg wird Herr von Dobschütz übrigens nicht

des Bestehenden verträgt sich sehr wohl mit einsichtsvollem Werturteile.

Mit der vernünftig conservativen Stellung Jesu zu der Gesetzesreligion hängt unzertrennlich zusammen die Stellung zu seinem Volke als dem auserwählten Volke Gottes. Die Worte Jesu in dem Matthäus-Evg. (X, 5. 6. 25; XV, 24), welche seine und der Zwölf Beruf (bis zu seiner herrlichen Wiederkunft) auf die 12 Stämme Israels beschränken und die Messiasgemeinde als das zwölfstämmige Israel darstellen, fehlen wohl bei Marcus, welcher jedoch VII, 27 das Wort Mt. XV, 26 mit voraufgeschickter Milderung bestätigt (ähnlich wie Mc. II, 27. 28; vgl. Mt. XII, 8). Aber zu der geschichtlichen Gestalt Jesu gehört es, dass er, wie jede geschichtliche Grösse, in seinem Volke festgewurzelt war. Beschränkt ist auch diese Stellung Jesu zu seinem Volke nicht. Hat schon Deutero-Jesaja Israel als den Knecht Jahveh's das Licht der Heiden werden lassen, so bezeichnet Jesus Mt. V, 13. 14 seine Jünger als das Salz der Erde, als das Licht der Welt. Bei dem rührenden Glauben einer Heidin macht er sogar eine Ausnahme von

---

blos die reine Marcus-Hypothese, welche sein Vorgänger H. Holtzmann vertritt, vorfinden, sondern es auch zu thun haben mit der Ansicht seines Fachgenossen Friedrich Spitta, dass das Marcus-Evg. so, wie es vorliegt, nicht ursprünglich sein kann. Derselbe hat so eben in der Zeitschrift f. neutestamentl. Wiss. u. s. w. 1904, IV, S. 303—336 die Entdeckung vorgetragen, dass das kanonische Marcus-Evg. weder am Anfang noch am Ende ursprünglich sei. In dem Eingange Mc. I, 1—4, dessen Nichtursprünglichkeit augenfällig ist, soll eine Genealogie Jesu nebst übernatürlicher Geburtsgeschichte, wie sie Mc. VI, 3 in der That voraussetzt, ausgefallen sein. In der ebenso wenig ursprünglichen Versuchungsgeschichte Mc. I, 12. 13 soll gerade die Hauptversuchung, das Bestehen Jesu in der Teufelsversuchung, verloren gegangen sein. Den Schluss Mc. XVI, 9—20 haben längst auch Andere nicht ursprünglich gefunden. Spitta setzt hier eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa voraus, wie sie Mc. XIV, 28 wohl mit Mt. XXVI, 32 ankündigt, aber nicht erzählt. Das Schiff der reinen Marcus-Hypothese wird doch schon von Manchen verlassen.

seinem Grundsatze, wie mit Mt. XV, 28 auch Mc. VII, 29 erzählt.

Solche Stellung Jesu zu dem Gesetze und zu seinem Volke als „falsche Voraussetzung" abzuweisen, ist ein recht wohlfeiles Verfahren und kann nicht dienen zur Empfehlung einer Ansicht, welche Jesum der Gesetzesreligion seiner Väter und seinem Volke so fremd gewesen sein lässt, dass er, etwa mit Umsetzung des Himmel- oder Gottesreiches in einen platonischen Idealstaat, seine „neue Lehre" wohl auch in Athen oder Ephesus hätte vortragen können. Marcion's Christus, welcher ohne menschliche Geburt und ohne wahre Leiblichkeit vom Himmel herab zu den Juden kam, hatte doch darin eine nähere Beziehung zu ihnen, dass er die Schreckensherrschaft ihres Gottes, des Weltschöpfers und Gesetzgebers, zerstören wollte. Paulus lässt den Sohn Gottes, als die Zeit der Verheissung erfüllt war, aus einem jüdischen Weibe geboren sein „unter das Gesetz" (Gal. IV, 4) und erst am Ende seines irdischen Lebens durch den erlösenden Tod des Gesetzes Ende geworden sein (Röm. X, 4). Durch Leben und Sterben Jesu waren seiner Jüngerschaft zwei grosse Probleme gestellt, nämlich die Gesetzesreligion und deren Erfüllung, der Vorzug des auserwählten Gottesvolkes und die Erleuchtung der Welt oder der Menschheit.

Mein Einspruch gegen den reactionären Jacobus soll zweitens ausgegangen sein von falscher Voraussetzung über historische Continuität. Schon Holsten (Synopt. Evv. S. 166 f.) hat es als „den Irrtum einer früheren Evangelienkritik" bezeichnet, „wenn sie, um das Gesetz der Entwickelung durch die geschichtliche Bewegung des urchristlichen Bewusstseins durchzuführen, den Judaismus, die dem Judentum nächstliegende Bewusstseinsform, an den Anfang der Entwickelung stellte. Im Hintergrunde dieser Kritik lag eine unwahre Anschauung von dem Geistesleben. Dieses wurde unter die Anschauung des Naturlebens gestellt, in welchem niedere Formen stetig zu höheren, einfachere

Formen stetig zu vollendeteren sich gestalten. Aber der Geist ist nicht Natur. Das Leben des Geistes vollzieht sich in der Weise, dass im Verfall einer geistigen Lebensform die Idee einer höheren Lebensform zunächst in Einer Geistespersönlichkeit sich erzeugt. Diese Eine Persönlichkeit, von der höheren Idee erfüllt, steht so hoch über dem Leben und dem Bewusstsein ihrer Gegenwart, dass erst Jahrhunderte und Jahrtausende, was in jener Idee gesetzt ist, zur Verwirklichung bringen. Aber in ihrer Gegenwart steht jene Persönlichkeit unverstanden da . . . So steht die Entwickelung des Geistes in der Geschichte unter einem anderen Gesetz, als die der organischen Natur. Die höheren und vollendeteren Formen, welche die Wirklichkeit umformen wollen, stehen im Anfange der Entwickelung. Ihnen folgen zunächst niedere und verkümmerte Formen, die nicht auf eine mangelhafte Form des Anfangsbewusstseins den Schluss zulassen. Und die Reaction ist eines von den Gesetzen der Entwickelung des Geisteslebens. Diese notwendige Reaction in der Entwickelung des urchristlichen Bewusstseins war der Judaismus."

Diese Grundansicht des geistvollen Holsten hat auf Herrn von Dobschütz, welcher in Jena bei der Harnack'schen Grundansicht nicht verblieben ist, thatsächlich tiefen Einfluss ausgeübt[1]). Geht Jesus bei Holsten in der Tiefe seines religiösen Gemütslebens unbegriffen durch seine Welt, unverstanden von seinem Volke, unverstanden auch von seinen Jüngern, den Uraposteln, so giebt auch Herr von Dobschütz, in schroffem Gegensatze gegen Mt. V, 17, seiner inneren Erhabenheit über das jüdische Gesetz solche Fassung, dass in seiner thatsäch-

[1]) Herr von Dobschütz ist so belesen, dass man ihm Unbekanntschaft mit Holsten's Schriften nicht zutrauen darf. Hat er, wie seine Erstlingsschrift lehrt, erst in Jena die judaistische Agitation gegen Paulus als zusammenhängend mit der christlichen Urgemeinde anzuerkennen gelernt, so hat er solchen Zusammenhang doch nicht in meiner Fassung angenommen.

lichen Stellung zu dem Gesetze „die Auflösung des Gesetzes selber liege", was seine unmittelbaren Jünger nicht verstanden. Darin weicht er allerdings von Holsten wesentlich ab, dass Jesus in dieser Hinsicht schon vor Paulus von Nichtautopten, gläubigen Hellenisten, wie Stephanus, wohl verstanden sein soll[1]). Aber gegen das richtige Verständnis Jesu, welches Jesu Feinde, die Pharisäer, hatten, welches später der ultrapaulinische Marcion nur übertrieb, lässt er das Nichtverständnis der unmittelbaren Jünger gar gesteigert worden sein durch die Reaction des leiblichen Bruders Jesu, welcher bei ihm geradezu als der Urheber einer verhängnisvollen Verfälschung des Evangeliums Jesu erscheint, wie bei Marcion die Urapostel.

Reaction gehört auch in eine stetige Entwickelung auf geistigem Gebiete, wo weder das Naturleben noch das Geistesleben des Einzelnen ausreicht. Da handelt es sich um ein Gesamtleben, sei es auf dem Gebiete des Denkens, wie in der Philosophie, oder des Handelns, wie im Staate, oder des Gemütes, wie in der Religion. Jede grosse Persönlichkeit stellt der Mit- und der Nachwelt Probleme, deren Lösungen verschieden, ja entgegengesetzt ausfallen müssen und gerade in ihrer grösseren oder geringeren Einseitigkeit den inneren Reichtum des von ihr gegebenen Anstosses oder Princips entfalten. Also relative Reactionen gehören wesentlich zu dem stetigen Fortschritte. Erst absolute Reaction, welche das Princip selbst betrifft, hebt die Stetigkeit des Fortschrittes selbst auf und kann nur dann Erfolg haben, wenn das Princip schon erschöpft ist, der Anstoss bereits seine Kraft verloren hat. Jeder grosse Philosoph hat der Mit- und der Nachwelt Probleme gestellt, welche in den von ihm berührten Kreisen verschiedene, ja entgegengesetzte Lösungen fanden. Die mehr

---

[1]) Wäre dieser (der Gesetzesreligion innerlich fremde) Jesus nicht in Palästina, sondern etwa in Alexandrien geboren, so würde man ihn wohl auch von befreundeter Seite sofort verstanden haben?

idealistische Lösung rief die Reaction einer mehr realistischen hervor. Solche Lösungen gehören wesentlich zu der Entwickelung des neuen Princips, aber dürfen die Stetigkeit des Fortschrittes nicht so aufheben, dass die Reaction dem Principe selbst zuwider wäre. Im Staatsleben handelt es sich um den Unterschied von Freiheit und Ordnung, Liberalismus und Conservatismus. Die Geschichte des alten Rom zeigt uns den stetigen, aber gegensatzvollen, durch Reactionen hindurchgehenden Fortschritt bis zu der weltherrschenden Roma. Aber Patricier und Plebejer wurden zusammengehalten als Römer. In der Religion handelt es sich um Gottheit und Menschheit. In der deutschen Reformation ist wohl der Gegensatz des philippistischen Synergismus und des flacianischen Antergismus hervorgetreten, hat aber die Stetigkeit des Fortschrittes nicht aufgehoben. Melanchthon's Abwendung von der ursprünglichen Übereinstimmung mit Luther war doch keine Reaction gegen das gemeinsame Princip, der Ultra-Lutheranismus des Flacius nur eine Reaction gegen den Philippismus. Dagegen, wenn der Stifter des Christentums selbst die Gesetzesfreiheit gemeint, sein eigener Bruder Jacobus die offene Reaction des Gesetzeszwanges eingeführt haben sollte, so würde die Stetigkeit des Fortschrittes aufgehoben, dem Evangelium Jesu das Antichristentum des Herrenbruders Jacobus entgegengetreten sein. Sollte Marcion mit seiner Behauptung der Verfälschung des Evangeliums durch die unmittelbaren Jünger, gar durch seinen leiblichen Bruder, Recht behalten? Sollte die „historische Continuität“ hier wirklich nicht aufrecht erhalten werden können?

II. Die christliche Urgemeinde.

Die „historische Continuität“ hebt Herr von Dobschütz bei der Jüngerschaft Jesu von vorn herein auf. Die Apostelgeschichte, welcher „die rückläufige Be-

wegung . . . in besonderem Masse zugute gekommen sein" soll (Probl. S. 4), schliesst sich I, 4. 5. 8 darin an das Ende des ersten Lucas-Buches (Luc. XXIV, 49) an, dass sie die Jünger im weiteren Sinne, das ganze Gefolge Jesu auf der Reise von Galiläa nach Jerusalem von dem Auferstandenen (hier erst 40 Tage später) angewiesen werden lässt, sich von Jerusalem nicht zu entfernen, sondern daselbst die Verheissung des h. Geistes abzuwarten und zuerst in Jerusalem Zeugen seiner Auferstehung zu sein. So erzählt dann die Apostelgeschichte weiter, dass diese Galiläer (Act. I, 11) in Jerusalem verblieben und an dem Orte der scheinbaren Niederlage ihres Herrn dessen Kampf gegen die herrschenden Mächte des Judentums fortsetzten, welchen der Meister in der jüdischen Hauptstadt eröffnet hatte, dass sie in der flammenden Begeisterung des nächsten Pfingstfestes den durchschlagenden Erfolg der Begründung der christlichen Urgemeinde hatten. So redet auch Paulus Act. XIII, 31, dass Jesus denjenigen, welche mit ihm von Galiläa nach Jerusalem gezogen waren, als Auferstandener auf mehrere Tage erschien. Der Bericht der Apostelgeschichte wird völlig bestätigt durch die alte Überlieferung, welche ich zusammengestellt habe (Acta app. graece et latine p. 197 sq.). Herr von Dobschütz zerstört diese historische Continuität. In seinen Problemen S. 13 f. belehrt er uns, dass der Osterglaube nicht in Jerusalem am ersten Sonntage nach dem Freitage des Kreuzestodes entstanden sei, sondern erst in Galiläa, wohin das Jüngergefolge auseinandergestoben sei, an irgend welchem Tage. Nach dem Kreuzestode des Herrn entfloh, wie er meint, die Jüngerschaft in Verwirrung und stand bereits im Begriffe, in das frühere Alltagsleben zurückzufallen (S. 15), wie es allerdings Joh. C. XXI (aber erst nach zwei Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem und nur vor 7 Jüngern) und das unkanonische Petrus-Evg. in dem grossen Bruchstücke v. 58 (erst nach Ablauf der 7 Tage des Ungesäuerten und nicht vor allen Zwölfen) erzählen.

Matthäus (aber nicht der hebräische) XXVIII, 10. 16 f. weiss wenigstens von einer Flucht der Jünger nach Galiläa nichts, sondern lässt dieselben nach der Erscheinung des Auferstandenen vor zwei Weibern in Jerusalem nach Galiläa gewiesen werden. Alle übrigen Berichte des Neuen Testaments (auch der hebräische Matthäus) kennen nur Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem, Paulus 1. Kor. XV, 6 wohl auch eine Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern auf einmal, welche in Galiläa geschehen sein kann, aber nicht als die erste. Herr von Dobschütz lässt also den Osterglauben entstanden sein durch Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa an irgend welchen Tagen und Orten. Da habe sich gleichsam die Jüngerberufung (zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten) wiederholt (S. 19). Die in Verwirrung entflohene Jüngerschaft sei in Galiläa aufgerichtet und gesammelt worden, man kann sagen: selbst auferstanden. Dass die christliche Urgemeinde aber in Galiläa entstanden sei, behauptet auch Herr von Dobschütz nicht, hat es nun also zu erklären, weshalb die durch den Auferstehungsglauben wieder gesammelte Jüngerschaft sich nicht in Galiläa, dem Lande der Heimat und Wirksamkeit Jesu, zu der Urgemeinde vereinigte, sondern ohne den Herrn nach Jerusalem gezogen sein sollte, „der grossen Stadt, die da heisst Sodom und Ägypten, wo auch ihr (des Moses und Elias) Herr gekreuzigt ward" (Offbg. Joh. XI, 8). Die „Probleme" (S. 17) geben folgende Erklärung: „Als Anhänger und Genossen des Messiaskönigs zogen die Jünger wieder nach Jerusalem, wo der Herr sich vom Himmel her allem Volke offenbaren sollte." Das könnten sie höchstens aus Mt. XXIII, 39 erschlossen haben, aber nicht aus Mt. XXIV, 33. 35, vollends nicht aus Luc. XVII, 27. 37.

Zu dem in Jerusalem verbliebenen Gefolge Jesu rechnet die Apostelgeschichte I, 14 auch die Brüder Jesu, also vor allem den Jacobus, welcher XII, 17. XV, 13 f. XXI, 18 f. an der Spitze der Urgemeinde erscheint und

nach Herrn von Dobschütz später die dem Geiste Jesu zuwiderlaufende Reaction hervorgerufen hat. Das Erste, was die Jüngerschaft, etwa 120 Personen stark, vornimmt, ist die Ergänzung der durch den Verrat des Judas unvollständig gewordenen Zwölfzahl von Aposteln (Act. I, 15—26). Mit welchem Rechte Herr von Dobschütz (Probl. S. 105 f.) die ursprüngliche Beschränkung des Apostelbegriffes auf die Zwölf bestreitet, werden wir bei der Agitation der Jacobiner gegen Paulus sehen. Zunächst handelt es sich um die durch das Pfingstereignis in Jerusalem begründete christliche Urgemeinde, an deren Spitze namentlich Petrus steht. Die Apostelgeschichte C. III—V lässt ihn als den eigentlichen Wortführer vor allem die Auferstehung des Gekreuzigten mit grossem Erfolge öffentlich verkündigen, aber die jüdische Obrigkeit einschreiten, doch nach dem Rate Gamaliel's nur die öffentliche Rede im Namen Jesu verbieten (V, 40), also der christlichen Propaganda steuern. Um Anderes konnte es sich ja in Jerusalem zunächst gar nicht handeln, als um das Ärgernis des eben gekreuzigten Messias. Über die Stellung der Urgemeinde zu dem Gesetze lässt die Apostelgeschichte nichts weiter merken, als dass sie in dieser Hinsicht keinen Anstoss gab. Die Christgläubigen halten sich sogar zum Tempel (Act. II, 46; III, 1 f.; V, 12 f. 44), wenn auch nur zu Gebet und öffentlicher Lehre, nicht zum Opfern. „Zu Hause“ vereinigen sie sich zu der Communion des Brodbrechens und Gebeten (Act. II, 42. 46; IV, 23 f.). Von Überschreitung der Grenze jüdischen Gebietes konnte noch gar keine Rede sein. Herr von Dobschütz (Probl. S. 32. 34) lässt die in Galiläa auferstehungsgläubig gewordene Jüngerschaft nicht etwa deshalb nach Jerusalem zurückgekehrt sein, um in der Hauptstadt des Judentums offenen Kampf zu führen für den gekreuzigten Messias. Nicht das Schwert sollen sie dahin gebracht haben, sondern den Frieden. Dort sollen sie ja eine Genossenschaft gebildet haben, welche „nicht eigentlich öffent-

lich Mission, sondern eine stille Propaganda" mit überraschend grossen Erfolgen betrieb. Von dem Hauptquartier Jerusalem aus „wurde das ganze Land mit einem Netz von christusgläubigen Conventikeln überzogen". Die Urgemeinde soll als „ein ausgedehnter Verein von Christusgläubigen inmitten der bestehenden religiösen Gemeinschaft" des Judentums „bei seinem ausgeprägten Sonderbekenntnis doch so lange verhältnismässig unangefochten" bestehen geblieben sein, weil „er eben nach aussen nicht sehr hervortrat". Der Verfasser von Act. III—V werde Einkerkerungen und Verhöre zu grossen Staatsactionen aufgebauscht haben. Sollte die junge Christengemeinde wirklich in der Hauptstadt des Judentums so stille aufgetreten sein und so wenig Anfechtung erfahren haben? Jesus hat doch Mt. X, 16 f. den Zwölfen, welche nur zu den verlorenen Schafen des zwölfstämmigen Hauses Israel sich wenden und die Städte Israels durchwandern sollten bis zu seiner herrlichen Wiederkunft, vorhergesagt, dass er sie in die jüdische Welt aussende wie Schafe inmitten von Wölfen, dass man sie an Synedrien überliefern, in Synagogen geisseln werde, dass die nächsten Blutsverwandten sie zu Tode bringen, dass sie von allen (Volksgenossen) gehasst sein werden. Paulus bekennt Act. XXVI, 10 f., in Jerusalem viele Jünger Jesu in Haft gebracht, ihrer Ermordung beigestimmt, sie in allen Synagogen bestraft und zur Lästerung (Jesu) gezwungen zu haben. Sollte es in Jerusalem erst nach dem Auftreten christgläubiger Hellenisten (Act. VI, 1 f.) zu blutiger Verfolgung, an welcher Saulus-Paulus bei Stephanus teilnahm, gekommen sein? Dass die Begründung einer Gemeinde des gekreuzigten Messias in Jerusalem ohne heisse Kämpfe vor sich gegangen und Bestand gehabt haben sollte, kann ich mir nicht denken.

Hatte die christliche Urgemeinde in Jerusalem von Anfang an zu kämpfen, so würde sie gerade den dort herrschenden Mächten nur Vorschub geleistet haben durch

Übertretung oder gar Abschaffung des Gesetzes. Nach Herrn von Dobschütz haben die innerliche Gesetzesfreiheit Jesu wohl die Feinde Jesu, welche in Jerusalem erst recht mächtig waren, aber nicht seine unmittelbaren Jünger verstanden. Um so weniger werden diese in Jerusalem ihre altgewohnte Gesetzesbeobachtung aufgegeben, vielmehr sich gehütet haben, in dieser Hinsicht Anstoss zu geben. Hatten sie in dem Kampfe um ihr Bestehen nur die Ruhe, sich das grosse Problem der Erfüllung der Gesetzesreligion zu stellen? Herr von Dobschütz (Ap. Z. S. 4 f.) beschreibt die ursprüngliche Stellung der von den Zwölfen geleiteten Christgläubigen zu der jüdischen Gesetzesreligion nicht unrichtig als naiv conservativ: „Sie sahen in ihrem Meister den Messias der Juden, der, was Gesetz und Propheten verkündigt hatten, zu herrlicher Vollendung bringen werde. Der Nachdruck fiel auf die messianischen Erwartungen; als Gewähr hatte man den wiedererwachten Geist der Propheten in der eigenen Mitte, aber das Gesetz wurde darum nicht vernachlässigt. Die Jünger Jesu waren gesetzestreu wie nur irgend wer im jüdischen Volk. Denn pünktliche Gesetzeserfüllung erschien als Vorbedingung für das Kommen des Messias, ihres Herrn.“ Freilich lenkt Herr von Dobschütz gleich wieder ein: „Das Gesetz wurde beobachtet, aber in Freiheit, mit der Verinnerlichung und Vergeistigung, die Jesu Handhabung und Auslegung des Gesetzes ganz von selbst nach sich zog.“ Pünktliche Gesetzesbeobachtung, welche hinter keinem Pharisäer zurückblieb, und Gesetzesbeobachtung in Freiheit nach der Handhabung und Auslegung des Gesetzes, welche die unmittelbaren Jünger doch an Jesu gar nicht verstanden haben sollen? Das wäre freilich naiv, aber würde, wie bei den Jesu auflauernden Pharisäern in Galiläa, so auch bei den Machthabern in Jerusalem Anstoss erregt haben, welcher doch nicht berichtet wird[1]). Das Wort Jesu Mt. V, 20,

[1]) Die judenchristliche Überlieferung bezeichnet ausdrücklich die

dass ihre Gerechtigkeit höher sein müsse als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, wenn sie in das Himmelreich eingehen wollen, werden die unmittelbaren Jünger Jesu in Jerusalem gewiss nicht vergessen haben. Aber von Vereinbarkeit pünktlicher und freiheitlicher Gesetzesbeobachtung lehrt Petrus Act. XV, 10 das Gegenteil, wenn er von dem schon den Vätern unerträglichen Joche des Gesetzes redet.

Die Losreissung des Christentums von der jüdischen Gesetzesreligion lässt Herr von Dobschütz in der Urgemeinde schon vor Paulus ernstlich in Frage gekommen sein. In der Apostelgeschichte VI, 1—VIII, 3 werden neben den Hebräern oder Juden aus Palästina auch Hellenisten oder Juden aus Heidenlanden erwähnt, deren Beschwerde durch die Wahl von Septemvirn befriedigt wird. Stephanus, der erste von ihnen, wird von ungläubigen Hellenisten beschuldigt, Lästerworte gegen Jesus und Gott geredet zu haben (VI, 11), dann vor das (gar nicht zu seinem Verhöre einberufene) Synedrium geführt, vor welchem ihn falsche Zeugen beschuldigen, unaufhörlich geredet zu haben gegen die heilige Stätte (des Tempels) und das Gesetz, da er gesagt habe, Jesus werde die (heilige) Stätte zerstören und die von Moses überlieferten Sitten umwandeln (VI, 12—14). Stephanus kommt in seiner Rede VII, 51—53 zu der Beschuldigung der Hörer, von der Väter Zeiten her immer dem heiligen Geiste zu widerstreiten, schliesslich Verräter und Mörder des Gerechten (Jesu) geworden zu sein, das nach Engelgeboten empfangene Gesetz nicht beobachtet zu haben. Da schaffen ihn die empörten Hörer ohne alle Verurteilung des Synedriums aus der Stadt und steinigen ihn unter Beteiligung des Saulus-Paulus. Für Urteilsfähige ist es bereits erwiesen,

---

Anerkennung Jesu als Christus oder einer niedrigen Ankunft des Christus vor einer zukünftigen in Herrlichkeit als das Einzige, was die Urgemeinde von dem ungläubigen Judentum unterschied, Clem. Recogn. I, 43. 50.

(vgl. meine Acta app. gr. et lat. p. 263 sq.), dass der ursprüngliche Bericht nur die Beschuldigung des Stephanus, Lästerworte gegen Moses und Gott geredet zu haben, enthielt, welcher seine Rede abweisend entspricht, dass seine Steinigung eine That von Lynchjustiz war, dass die ganz unvermittelte Vorführung vor das Synedrium mit den falschen Zeugen unablässiger Reden gegen die Tempelstätte und das Gesetz dagegen spätere Zuthat ist[1]). Der judenchristliche Bericht über die erste blutige Verfolgung der Christgläubigen in Jerusalem (Clem. Recogn. I, 70) nennt den einzelnen Stephanus gar nicht und lässt den „feindseligen Menschen“ (Paulus) ein Blutbad angerichtet haben.

Herr von Dobschütz (Probl. S. 57) lässt mit dem Auftreten christgläubiger Hellenisten in Jerusalem nicht blos eine blutige Verfolgung der Urgemeinde, sondern auch eine innere Krisis ihrer Stellung zu dem Gesetze eingetreten sein. Diese Hellenisten sollen bereits Jesum, welchen sie weder gesehen noch gehört hatten, ebenso richtig wie seine Feinde, hinsichtlich des Gesetzes verstanden und eine principielle Frage über die Stellung der Christgläubigen zu dem Gesetze aufgeworfen haben. Sie sollen die Losreissung von der jüdischen Gesetzesreligion, welche „die Tübinger“ erst als die bahnbrechende That des Heidenapostels Paulus behaupteten, schon unternommen haben. „Wir sehen jetzt, dass die Vorstellung von der Einzigartigkeit des Paulus als des Heidenmissionars [Herr von Dobschütz sagt nicht: Heidenapostels] sich nicht mehr halten lässt: vor und neben ihm treten Gestalten hervor, die wenigstens Ähnliches erstrebten. Da ist Stephanus, der von Zerstörung des

---

[1]) Die Überarbeitung eines ursprünglichen Berichtes ist doch ganz unverkennbar, wenn Act. VIII, 1 alle Christgläubigen ausser den Aposteln aus Jerusalem versprengt werden, aber VIII, 3 noch christgläubige Männer und Frauen in Jerusalem sind, welche Saulus aus den Häusern hervorsucht.

Tempels und Abschaffung des Gesetzes sprach; da sind seine principiellen Freunde, die als die ersten in Antiochien es unternahmen, das Evangelium direct an Heiden zu verkündigen; da sind Gestalten wie Barnabas, Apollos, die wohl mit Paulus in zeitweiliger Berührung, doch nicht ohne weiteres unter seine Schüler gerechnet werden können, sondern selbständig ihre eigenen Wege gingen."

Als einzigartig stellt doch Paulus selbst Gal. I, 11 f. sein gesetzesfreies Evangelium dar, welches nicht nach Menschenart sei, welches auch er von keinem Menschen empfangen habe, über welches er von keinem Menschen belehrt worden sei. Gott habe seinen Sohn in ihm (dem ehemaligen Verwüster der Gemeinde Gottes) geoffenbart, damit er das Evangelium von ihm (dem Sohne Gottes) unter den Heiden verkündige. So habe er denn sofort nach seiner Bekehrung nicht Fleisch und Blut (Menschen) zu Rate gezogen, noch sei er nach Jerusalem zu denen, welche vor ihm Apostel waren, gezogen, sondern weggegangen nach Arabien und wieder zurückgekehrt nach Damaskus. Erst nach drei Jahren sei er nach Jerusalem gezogen, um den Kephas kennen zu lernen, bei demselben nur 15 Tage verblieben, ohne einen anderen von den Aposteln zu sehen, es sei denn Jacobus, den Bruder des Herrn. Man streitet also gegen die Aussage des Gott selbst zum Zeugen anrufenden Paulus, wenn man die Einzigartigkeit seines von der jüdischen Gesetzesreligion losgerissenen, für die Bekehrung reiner Heiden ohne alle Verpflichtung zu dem Gesetze bestimmten Evangeliums verwirft, wenn man schon Andere vor ihm die Losreissung des Evangeliums von dem Gesetze verkündigt haben und die den Zwölfen verbotene Heidenstrasse gezogen sein lässt. Paulus schreibt doch nicht: „Denn ich thue euch kund, dass das von mir verkündigte Evangelium nicht etwas ganz Eigenartiges ist. Denn schon Andere haben es vor und neben mir verkündigt. Als Gott seinen Sohn in mir offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, brauchte ich gar

nicht erst Fleisch und Blut zu Rate zu ziehen, nicht nach Jerusalem zu ziehen zu denen, welche vor mir Apostel waren, deren Einverständnis mir gewiss war. Ruhig konnte ich von Damaskus eine Reise nach Arabien und zurück unternehmen. Erst nach drei Jahren brauchte ich nach Jerusalem zu reisen, um den Kephas kennen zu lernen."

Welche Gründe bringt man für solche Auslegung der feierlichen Aussage des Paulus vor? Die Überarbeitung des Berichtes der Apostelgeschichte über Stephanus, dessen wenig überarbeitete Rede den Moses in höchsten Ehren erwähnt (Act. VII, 20 f.), ihn am Sinai lebendige Aussprüche (Gottes) durch einen Engel erhalten haben lässt, um sie den Israeliten zu geben (Act. VII, 38). „Lebendige" Gottesworte in dem mosaischen Gesetze bezeichnen in dem Munde eines Hellenisten wohl den geistigen Sinn, aber durchaus noch nicht die Abschaffung des Gesetzes nach seinem toten oder tötenden Buchstaben. Daran hat selbst Philo von Alexandrien, welchen Herr von Dobschütz (Probl. S. 98) „den avancirtesten von den jüdischen Hellenisten" nennt, nicht von fern gedacht. Stephanus aber erkennt die Verpflichtung zur Gesetzesbeobachtung ausdrücklich an, da er schliesslich (Act. VII, 53) den jüdischen Hörern vorwirft, das auf Engelgebote empfangene Gesetz nicht beobachtet zu haben. Hätte Stephanus bereits die Abschaffung des Gesetzes gelehrt, so würde sich wohl die besondere Wut der ungläubigen Juden (und des Saulus) gegen ihn erklären. Aber würden sich wohl auch in Jerusalem fromme Männer gefunden haben, welche ihn mit grosser Wehklage bestatteten (Act. VIII, 2)? Und sollte Petrus an der Spitze des gesetzestreuen Stammes der Urgemeinde nicht einmal etwas gesagt haben, als Glaubensgenossen das Gesetz der Väter abschaffen wollten? Ein Hellenist war auch Barnabas, welcher nach Act. IX, 27 den Saulus in Jerusalem, ehe die Kunde von seiner Bekehrung dahin gedrungen war, also lange vor dem 3. Jahre (Gal. I, 18) bei den Aposteln einführte. Er war der Ge-

nosse des Saulus-Paulus bei der ersten Bekehrungsreise. Aber nach der Apostelgeschichte XIII, 46 hat auch er es erst in Antiochia ad Pisidiam gelernt, sich mit dem Worte Gottes an reine Heiden zu wenden. Wenn er in dem syrischen Antiochien in Gegenwart des Paulus sich durch Gesandte des abwesenden Jacobus bestimmen liess, die strenge Gesetzlichkeit für den Verkehr mit gläubigen Heiden wieder zu beobachten (Gal. II, 13), so wird er es nicht gewagt haben, in der gesetzestreuen Urgemeinde, deren Mitglied Jacobus war, die Abschaffung des Gesetzes zu lehren und für Bekehrung von Heiden, welche dort nicht in Frage kommen konnten, voraus den Gesetzeszwang abzuweisen. Auch die Apostelgeschichte XV, 36 f. lässt ihn ja, obwohl sie diesen Vorfall nicht erzählt, darauf mit Paulus auseinander gekommen sein. Barnabas war nicht der Mann, einem Paulus die Strasse zu reinen Heiden zu weisen oder gar zu bahnen. Von den durch die Stephanus-Verfolgung zersprengten Mitgliedern der Urgemeinde erzählt die Apostelgeschichte, dass sie in Phönikien, Kypros und dem syrischen Antiochien das Wort des Heils nur Juden vortrugen, lässt allerdings einige von ihnen, Hellenisten aus Kypros, der Heimat des Barnabas, und Kyrene, in diesem Antiochien schon eine Ausnahme machen und (auch) den Hellenen das Evangelium mit Erfolg verkündigen[1]). Sind denn aber wirklich reine Heiden gemeint? Ich sehe ab von der nicht schlecht bezeugten Lesart *Ἑλληνιστάς*, weil diese ja auch Juden, die zu ihnen Redenden auch Hellenisten waren. Aber Nichtjuden waren

---

[1]) Act. XI, 19—21: *Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ* (*ἀπὸ τοῦ Στεφάνου* D) *διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας, μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον* (*μόνοις* D) *Ἰουδαίοις.* [20] *ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ* (*καὶ* om. D) *πρὸς τοὺς Ἕλληνας* (*Ἑλληνιστὰς* v. l.) *εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν* (*Χριστόν* add. D). [21] *καὶ ἦν* (*ἦν δὲ* D) *χεὶρ κυρίου μετ᾽ αὐτῶν, πολύς τε ἀριθμὸς ὁ* (*ὁ* om. D) *πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον.*

auch die hellenischen Proselyten, wie Act. VI, 5 als den letzten Septemvir der Urgemeinde *Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα* nennt. Wendt bemerkt mit Recht, es sei nicht ausgeschlossen, „dass diese Heiden solche *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* waren, die sich schon zur jüdischen Synagoge gehalten hatten (vgl. XIV, 1. XVI, 4. XVIII, 4)“. Diese Ansicht ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern geradezu geboten. In der Synagoge von Antiochia ad Pisidiam sind es *ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν*, Israeliten und heidnische Proselyten, zu welchen Paulus redet (Act. XIII, 16). Aus der Synagoge folgen Act. XIII, 42 dem Paulus und Barnabas *πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων*. An die reinen Heiden (*εἰς τὰ ἔθνη*) wenden sich Paulus und Barnabas erst seit Act. XIII, 46 f. Die reichen Erfolge ihrer Wirksamkeit unter reinen Heiden (Act. XIV, 27, dass Gott eröffnete *τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως*) sind der Gemeinde des syrischen Antiochien, zu welcher sie zurückkehren, so neu, dass es nun erst zur Entscheidung der Streitfrage kommt, ob solchen christgläubigen Heiden, wenn sie den vollen Anteil an dem Heile und das volle Bürgerrecht in der Messias-Gemeinde erhalten sollen, welches auch unbeschnittene Proselyten noch nicht hatten, auch Beschneidung und mosaische Lebensweise aufzulegen ist. Auch die Gemeinden in Phönikien und Samarien, durch welche Paulus und Barnabas zur Entscheidung dieser Streitfrage nach Jerusalem reisen, vernehmen als etwas Neues mit Freuden *τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν* (Act. XV, 3). Weit gefehlt also, dass die zersprengten Kyprier und Kyrenäer Act. XI, 20 schon vor Paulus reine Heiden bekehrt, ohne Beschneidung und mosaische Lebensweise in die christliche Gemeinde aufgenommen hätten, sind es vielmehr hellenische Proselyten, welche sie in dem syrischen Antiochien bekehren, antiochenische Proselyten, von welchen wir schon einen, den Nikolaus, unter den Septemvirn der Urgemeinde von Jerusalem fanden. Findet sich, was zu

meiner Freude auch Wendt nicht bestreitet, bereits Act. XI, 28 die erste Spur des Wir-Berichtes, so wird man auch den Lucas als *προσήλυτον Ἀντιοχέα* bezeichnen dürfen. Mag nun auch die Apostelgeschichte mit der Selbstaussage des Paulus, dass er seinen christlichen Beruf von vorn herein in der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden erkannt und drei Jahre lang von der Urgemeinde und den Uraposteln sich fern gehalten habe, nicht zu vereinigen sein, so zeugt doch auch sie gegen die moderne Behauptung, dass schon vor und neben Paulus „wenigstens Ähnliches" von Anderen erstrebt worden sei. Zwischen heidnischen Proselyten und reinen Heiden, welche an das mosaische Gesetz weder irgendwie gebunden waren noch bei der Bekehrung gebunden wurden, ist doch ein wesentlicher Unterschied. Apollos aber ist durchaus nicht schon vor Paulus seinen eigenen Weg gegangen, sondern erst als Paulus mit grossen Erfolgen die Bekehrung reiner Heiden in Asien und Europa zu Stande gebracht hatte, von Alexandrien nach Ephesus gekommen, ohne eine andere als die Johannes-Taufe zu kennen, dann ist er von dem mit Paulus befreundeten Ehepaare Priscilla und Aquila genauer unterwiesen worden in dem Wege des Herrn (Act. XVIII, 24 f.) und so mit einiger Selbständigkeit seinen Weg gegangen.

III. Paulus und Jacobus.

Der Erste, welcher in der Christenheit die Abschaffung des Gesetzes (nach seinem Buchstaben) verfochten und die den Zwölfen untersagte Bahn zu reinen Heiden gebrochen hat, ist und bleibt nun einmal Paulus mit seiner *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* (Röm. III, 21). Erscheint er, so aufgefasst, etwa als offener Revolutionär gegen den Stifter des Christentums, welcher die für den gegenwärtigen Weltlauf bleibende Geltung des Gesetzes so feierlich als möglich anerkannt hat? Ich meine nicht, da Jesus ja auch

gekommen ist, um das Gesetz zu erfüllen, nicht etwa blos seine äussere Beobachtung einzuschärfen. An das Wort Jesu Mt. XXII, 40, dass an den beiden grossen Geboten der Liebe Gottes und des Nächsten das ganze Gesetz und die Propheten hingen, knüpft doch auch Paulus Gal. V, 14. Röm. XIII, 8 den Satz, dass das ganze Gesetz erfüllt ist in dem Einen Worte: „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst." Ganz im Sinne Jesu meint Paulus zu schreiben Röm. XIII, 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*. Aber hatte Jesus nicht auch Mt. XXIII, 23 alle äusserlichen Bestimmungen des Gesetzes als für seine Jünger verbindlich bestätigt? Gewiss. Aber Jesus hat auch im Angesichte des Todes von einem durch seinen Opfertod einzuweihenden Bunde geredet (Mt. XXVI, 28; Mc. XIV, 24), welches Wort Paulus 1. Kor. XI, 25 (Luc. XXII, 20) von einem neuen Bunde in seinem Blute verstehen durfte. In dem Kreuzestode Jesu sah Paulus die Loskaufung von dem Fluche des Gesetzes (Gal. III, 13), des Gesetzes Ende (Röm. X, 4), die Weihe eines neuen Gottesbundes für die gläubige Menschheit, sei sie jüdisch oder heidnisch. Der Vorzug des Juden (Röm. III, 1) oder des auserwählten Gottesvolkes vor den Heiden konnte in diesem neuen Gottesbunde nur noch geschichtliche Bedeutung behalten oder eine äussere Ehre bleiben. Das ist eine Lösung des doppelten Problems, welches durch Jesu Leben und Sterben gestellt war. Mit dem, was Jesus bei Lebzeiten über das Gesetz gelehrt hatte, ist „historische Continuität" insofern bewahrt, als dessen Erfüllung geschehen ist, freilich in dem Sinne, dass das zu Erfüllende durch die Erfüllung abgethan ist. Erfüllt wird das Gesetz in dem durch Liebe wirkenden Glauben (Gal. V, 6). Vor allem bezieht sich „die historische Continuität" aber auf das Sterben Jesu mit der Aussicht und Einweihung eines neuen, das Sinai-Gesetz mit seinem Fluche aufhebenden Gottesbundes. Mit solcher Aufhebung, welche doch insofern, als das zwischen Verheissung und Erfüllung von nebenher gekommene Ge-

setz (Röm. V, 20) seinen Beruf ausgeführt hat, nicht eine einfache Auflösung ist und noch mit der Verneinung des καταλῦσαι Mt. V, 17 zusammengereimt werden kann, ist auch das andere Problem gelöst, die Erleuchtung der Welt oder der Menschheit, welche durch das jüdische Gesetz nicht mehr gehindert wird. Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zum Heile für jeden Glaubenden, Juden zuerst und Hellenen (Röm. I, 17).

Dass solche Lösung der durch Jesu Leben und Sterben gestellten Probleme in der Christenheit, deren Stamm die unmittelbaren Jünger Jesu bildeten, in welcher auch ein leiblicher Bruder Jesu eine hochangesehene Stellung einnahm, ohne Widerstand durchdringen konnte, ist von vorn herein nicht zu erwarten. Die Nichtauflösung des Gesetzes, welche Jesus feierlich erklärt hatte, sollte man verstehen als blosse Anerkennung seines Berufes in der Heilsgeschichte der Menschheit, seine Erfüllung ohne Beobachtung seines Buchstabens. Die Bundesweihe seines Todes sollte den alten Gesetzesbund auf Sinai aufgehoben haben. Der Vorzug des alten Gottesvolkes sollte die volle Gleichberechtigung gläubiger Heiden gestatten. Kein Wunder, wenn unmittelbare Jünger Jesu, wie Petrus, Bedenken trugen, die „neue Lehre“ des Paulus (nicht des Stephanus oder des Barnabas) anzunehmen, weil sie sich scheuten, „Übertreter“ des Gesetzes zu werden (Gal. II, 18), wenn Jesu leiblicher Bruder Jacobus die Ansicht von Myriaden Christgläubiger unter den Juden (oder nach cod. D: in Judäa), dass Paulus die Juden in Heidenlanden Apostasie von Moses lehre, sehr ernst nahm (Act. XXI, 20. 21). Nichts ist also begreiflicher als Opposition gegen Paulus, ja scharfe Reaction gegen ihn als Revolutionär. Herr von Dobschütz, welcher in seiner Berliner Erstlingsschrift (1893) nicht einmal von Judenchristentum reden mochte, nimmt hier Holsten's Unterscheidung von Judenchristentum und Judaismus thatsächlich an. In seiner Jenaischen Schrift über die urchristlichen Gemeinden (1902)

ist er zu meiner Freude fortgeschritten zu der Anerkennung, dass die judaistische Agitation in den paulinischen Gemeinden nicht ohne allen Zusammenhang mit der christlichen Urgemeinde denkbar ist. Also eine von der Urgemeinde ausgegangene Reaction gegen Paulus als Begründer und Leiter des gesetzesfreien Heidenchristentums, sagt Holsten, schon gegen Verfechter der Gesetzesfreiheit des Christentums in der Urgemeinde, gegen Vorläufer des Paulus wie Stephanus, sagt Herr von Dobschütz, welchem wir in dieser Hinsicht nicht beistimmen konnten. Für uns handelt es sich also um Paulus, welcher vielen Judenchristen, allen christlichen Judaisten als Revolutionär galt, und Jacobus, welchen Neuere als Reactionär darstellen.

Herr von Dobschütz schreibt in den Problemen S. 26: „Der Begriff 'Judenchristentum' spielt freilich schon in der kritischen Litteratur des Rationalismus seine nicht unbeträchtliche Rolle. Aber hier so gut wie in der Tübinger Schule, die ihn zu dem Einen Hauptpfeiler ihrer kühnen speculativen Geschichtsconstruction erkor[1]), ist der Begriff ganz einseitig im Gegensatz zum Paulinismus gedacht: es ist der allem Universalismus widerstreitende streng exclusive Legalismus, den man unter Judenchristentum begreift. [Schon Baur hat stets verschiedene Gestaltungen des Judenchristentums, strengere und mildere, unterschieden.] Dass dieser nicht mit dem Kreise der Jünger Jesu, mit der Urgemeinde ohne weiteres gleichgesetzt werden dürfe, das hat dann die folgende Zeit richtig empfunden, ebenso dass es falsch sei, überall, wo Jüdisch-Alttestamentliches auf dem Boden der ausserpalästinensischen Christenheit auftritt, von Judenchristentum zu reden . . . Aber dabei geschah es, dass der Begriff 'Judenchristentum' selbst in

[1]) Es giebt jetzt auch nicht speculative Geschichtsconstruction. Um ein weitverbreitetes antipaulinisches Judenchristentum aus der Urgeschichte des Christentums zu beseitigen, hat man es jetzt unternommen, die Pseudoclementinen gegen sichere Zeugnisse bis in das dritte, ja vierte Jahrhundert herabzurücken.

Misscredit kam (vgl. Harnack's DG.[3] I, 86 ff. 221 ff.). Ich habe selber diese Phase an mir durchgemacht (Kerygma Petri, 1793, 74, A. 2). Doch sie konnte nicht andauern, die Geschichte forderte ihr Recht." Es ist ein schönes Zeichen von Ernst von Dobschütz's Wahrheitsliebe, dass er am Ende seiner Jenaischen Wirksamkeit das Judenchristentum als eine geschichtliche Gestalt des Urchristentums anerkannt und wenigstens die von Holsten vollzogene Unterscheidung von Judenchristentum und Judaismus angenommen hat. In den Problemen S. 89 f. bezeichnet er die „sogenannte judaistische Agitation" in den heidenchristlichen Gemeinden als „eine der merkwürdigsten Erscheinungen, die es schwer ist richtig zu würdigen. Wir kennen drei Phasen derselben, die den drei Perioden im Leben des Paulus entsprechen [also nicht schon vor Paulus nachgewiesen werden können]: die antiochenische [Gal. II, 11—21], die korinthisch-galatische [die Korintherbriefe vor dem Galaterbriefe] und die römische [während der römischen Gefangenschaft des Apostels][1]). Ferner handelt es sich darum, die national-jüdische Form, welche das Christentum auf palästinensischem Boden naturgemäss angenommen hatte, als die einzig berechtigte Form des Christentums überall zur Geltung zu bringen, also die heidenchristlichen Gemeinden als Diasporagemeinden dem palästinensischen Judenchristentum, der Muttergemeinde in Jerusalem unterzuordnen. Diese Agitation kann nicht ausgegangen sein von dem ursprünglichen Kern der Urgemeinde, dem Petruskreis: deutliche Zeugnisse beweisen, dass dieser nur naiv die gesetzliche Form als nationale Eigenart beibehielt, ohne dieselbe nichtjüdischen Kreisen aufdrängen zu wollen, ja

[1]) Über die älteste römische Christenheit, ob judenchristlich oder heidenchristlich, sollen wir aus dem Römerbriefe, obwohl nach Baur ihr Judenchristentum „eine Weile als Dogma" galt, „dem sogar Nicht-Tübinger [wie einst H. Holtzmann] sich beugten", die Wahrheit zu sagen, nichts wissen. Erst Phil. I, 12—20 soll in Rom auch Gegner des Paulus bezeugen (Probl. S. 88).

frei genug dachte, gelegentlich auf deren Lebensart einzugehen[1]). Erst als die Gesetzesfreiheit principiell mit dem Evangelium in Beziehung gesetzt war (was schon vor Paulus durch die Hellenisten geschehen zu sein scheint)[2]), erhob sich eine Reaction, an deren Spitze, wie es scheint, der Herrenbruder Jacobus stand[3]): diese Eiferer erklärten das Gesetz für zugehörig zum Christentum, die Gesetzesbeobachtung für heilsnotwendig. Die Gegensätze in der Urgemeinde [von welchen wir uns nicht überzeugen konnten] wurden nun auch auf die heidenchristlichen Gemeinden übertragen."

Dass solche Gegensätze schon in der Urgemeinde bestanden hätten, musste ich bestreiten. Von einem Gegensatze swischen Petrus und Jacobus zeigt sich doch auch darin keine Spur, dass Paulus bei seinem drei Jahre nach der Bekehrung gemachten Besuche des Kephas in Jerusalem auch Jacobus, den Bruder des Herrn, gesehen hat (Gal. I, 15). Als er dann 14 Jahre später (ich meine: nach seiner Bekehrung) wieder nach Jerusalem kommt, stehen ihm und dem Barnabas als Verkündigern des Evangeliums der Vorhaut unter den Heiden verbunden gegenüber die drei Säulen der Urgemeinde: Jacobus, welchen Petrus auch Act. XII, 17 als das Haupt der Ur-

---

[1]) Gelegentlich soll Kephas, als er nach Antiochien kam, in Gegenwart des Paulus auf die Tischgemeinschaft mit gläubigen Heiden eingegangen sein, gelegentlich, als Leute von Jacobus dort ankamen, dann dieselbe wieder abgebrochen haben aus Furcht vor den Beschneidungsleuten (Gal. II, 11 f.). Gelegentlich, da Paulus gerade von Antiochien verreist war, fügt er sich wohl nach alter Überlieferung (s. m. Acta app. gr. et lat. p. 219 sq.) den dortigen Judenchristen und lässt die Heidenchristen ganz links liegen. Nicht so gelegentlich, sondern erst nach himmlischer Weisung folgt er Act. X, 17 f. der Einladung des heidnischen Cornelius.

[2]) Dass dieser Schein trügt, haben wir gesehen.

[3]) Hierzu macht Herr von Dobschütz die Anmerkung von meinen „falschen Voraussetzungen", auf welche ich in dieser Abhandlung die Antwort zu geben genötigt bin.

gemeinde anerkennt, Petrus und Johannes als Apostel der Beschneidung (Gal. II, 7—9). Da unterscheidet Paulus allerdings schon die conservative Mehrheit von richtigen Reactionären in der Urgemeinde. Gal. II, 1—15: *Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον.* [2] *ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν· καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς* (der Urgemeinde und ihren Häuptern) *τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν* (privatim vero illustribus), *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* (möglichste Annäherung an die Urgemeinde aus Besorgnis, deren Gutheissung des gesetzesfreien Evangeliums nicht zu erhalten). [3] *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* (trotz der Annäherung ward die Erzwingung auch nur der Beschneidung des Hellenen Titus, geschweige aller gläubigen Hellenen, nicht durchgesetzt). [4] *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν, ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν·* [5] *οἷς οὐδὲ*[1]) *πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς.* Die Reaction gegen die „Tübinger" ist jetzt so weit durchgedrungen, dass auch ein Nichttübinger, wie H. A. W. Meyer, kaum noch gehört wird, welcher aus Gal. II, 4 ganz richtig

[1]) Dass dieses *οὐδὲ* mehr als einen Widerstand des Paulus gegen die falschen Brüder in der Beschneidungsfrage aussagt, vielmehr seinen Widerstand gegen die ganze Urgemeinde und deren Häupter, welche wenigstens den Titus als christlichen Lehrer beschnitten wissen wollten, beweist, lehrt die Tilgung dieses *οὐδὲ* bei den durch Marcion in die Enge getriebenen Kirchenvätern Irenäus und Tertullianus, welche auch die Zustimmung des Herrn von Dobschütz in einer seiner sonst ganz verdienstlichen Schriften zur Textkritik des Neuen Testaments erhalten hat. Das *πρὸς ὥραν* bedeutet auch 2. Kor. VII, 8. Philem. v. 15. Joh. V, 35 den kurzen Zeitraum. Für die Beschneidung des Titus würde noch passender sein *πρὸς καιρὸν ὥρας* 1. Thess. II, 17. Aber dann würde doch Titus für seine Lebenszeit beschnitten gewesen sein. An dieser Stelle hat ein Stunden-Gehorsam des Paulus keinen Sinn.

schloss, dass das Verlangen der Beschneidung des Titus, wenn Paulus ihm um der falschen Brüder willen nicht nachgab, auch von Anderen gestellt sein muss. Diese Anderen können nur die Christgläubigen von Jerusalem mit Jacobus, Kephas und Johannes an der Spitze gewesen sein. Gab Paulus in der öffentlichen Verhandlung nicht nach [1]), so gaben in der Privatverhandlung die drei Säulen so weit nach, dass sie dem Paulus und dem Barnabas gestatteten, mit ihrem gesetzesfreien Evangelium zu den Heiden zu gehen, nur mit der Bedingung einer Art von Tribut durch Unterstützung der Armen der Urgemeinde. Solche Verpflichtung konnte immer noch die Hoffnung auf weitere Annäherung der gläubigen Heiden nähren. In Antiochien näherte sich Kephas, wohl beeinflusst durch Paulus, so weit an die gläubigen Heiden an, dass Jacobus aus der Ferne einschritt, um diese zu jüdischer Lebensweise zu zwingen. Das war eine Reaction, aber nur relativ auf dem nicht fest abgegrenzten Gebiete jüdischer Patricier und heidnischer Plebejer in der Christenheit. Die judaistischen Eindringlinge in die heidenchristlichen Gemeinden Galatiens wollten das *ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν* fortsetzen durch Einführung der Beschneidung und jüdischer Festzeiten. In Korinth finden wir ausser den Paulus- und den Apollos-Leuten auch die Kephas-Leute, welche ein milderes, die Christus-Leute, welche ein strengeres

---

[1]) Doch ist es eine gewisse Nachgiebigkeit, wenn er die Beschneidung des Hellenen Titus nur wegen der falschen Brüder nicht zulassen wollte, also an sich für ein unter Umständen zulässiges Adiaphoron hielt, wie er ja auch Röm. XIV, 5 die gesetzliche Beobachtung von Sabbaten und Fasttagen gestattet und jüdische Speisegewohnheiten (bei christlicher Gesinnung) erlaubt. Wenn falsche Brüder die Beschneidung in seine Gemeinden einführen wollten, sieht er Abfall von Christo (Gal. V, 3. 4). Das Zugeständnis des Paulus in Jerusalem, dass um des lieben Friedens willen Titus auch hätte beschnitten werden können, werden die judenchristlichen Eindringlinge in Galatien so ausgenutzt haben, dass sie vorgaben, er selbst predige ja noch die Beschneidung (Gal. V, 11).

(wohl dem Jacobus entsprechendes) Judenchristentum vertreten haben werden. Da zeigt sich wieder eine Reaction, aber als gegen Paulus, nichts weniger als gegen Christum gerichtet, dessen Namen ja diese schärfsten Gegner des Paulus führten, pochend auf ihr *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν* (2. Kor. V, 16), auf ihre unmittelbare Christus-Jüngerschaft [1]). Paulus schreibt wohl 2. Kor. II, 17. IV, 2 von den Vielen, welche das Wort Gottes verhökern oder verfälschen. Aber will er, welcher Gal. IV, 4 Jesum unter das Gesetz geboren sein lässt, damit sagen, dass diese Leute, welche man als „Jacobiner" bezeichnen mag, das Wort Jesu, wie Mt. V, 17 über die bleibende Geltung des Gesetzes, gefälscht oder erdichtet haben sollten? Ein Marcion wird den Jacobus wohl unter die „pervertentes evangelium" gerechnet haben. Aber von uns „fordert die Geschichte ihr Recht". Wir sollten uns bedenken, eine judaistische Reaction gegen die innerliche Gesetzesfreiheit Jesu auf seinen leiblichen Bruder zurückzuführen [2]). Wir sollten anerkennen, dass der Stifter unserer Religion ebenso fest gewurzelt in der bestehenden Gesetzesreligion, welche er als Grundlage behielt, wie innerlich über sie erhaben war, weil er den göttlichen Beruf in sich trug, dieselbe zu erfüllen. Wir sollten es anerkennen, dass das durch

---

[1]) Auf die Christus-Leute in Korinth trifft nicht ganz zu, was Herr von Dobschütz (Ap. Z. S. 11) über die principielle Frage nach der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes schreibt: „Zumal solchen, welche von Jesu Art nicht unmittelbar berührt waren, welche den Hauch seiner freien Hingabe an Gottes Vaterwillen nicht verspürt hatten, erschien die Freiheit vom Gesetz als Zügellosigkeit, Sünde, Abfall zum Heidentum." Ein unmittelbarer Jünger des Sokrates war auch Antisthenes, dessen Schüler gerade die echten Sokratiker sein wollten, und hat doch von der geistigen Höhe des Sokrates wenig verspürt.

[2]) Herr von Dobschütz (Ap. Z. S. 11): „Die Führung dieses Kreises, der das Festhalten an dem Gesetz für wesentlich und heilsnotwendig erklärte, fiel dem Herrenbruder Jacobus zu, der Jesu Geist hierin so fern stand, wie er ihm leiblich nahe verwandt war."

Jesu Leben und Sterben gestellte Problem zwei verschiedene Lösungen erhalten musste, die eine, welche auf den Kreuzestod das gesetzesfreie Evangelium gründete, die andere, welche auf das Leben Jesu das gesetzestreue Evangelium stützen wollte. Die Geschichte fordert auch darin nur ihr Recht, dass der stetige Fortschritt des Christentums zur Weltreligion durch eine Reaction hindurchgehen sollte, dass die von Paulus ausgehende Strömung den mächtigen Damm des Judenchristentums zu durchbrechen hatte, um sich in das Weltmeer des Heidentums zu ergiessen.

War die von Paulus ausgegangene Strömung deshalb keine Revolution, weil sie aus der von Jesu auf jüdischem Boden eröffneten Lebensquelle entsprang, so ist auch die besonders von Jacobus aufgerichtete Abdämmung keine Reaction gegen die von Jesu geschehene Bewässerung des jüdischen Bodens, wie man an Petrus und der Urgemeinde sehen kann, sondern nur gegen die von Paulus unternommene Ableitung in das Weltmeer mit freier Schifffahrt zu allen Völkern. Vielen gläubigen Juden musste Paulus als ein richtiger Revolutionär erscheinen. Dem Ultrapauliner Marcion, welchem sich Herr von Dobschütz thatsächlich anschliesst, galt Jacobus, der Führer der judaistischen Agitation gegen Paulus, als Reactionär gegen das reine Evangelium Jesu und als dessen Verfälscher. So hat ihn die Apostelgeschichte nicht dargestellt und gerade in der Frage über die Gesetzesfreiheit der gläubigen Heiden von dem sie befürwortenden Petrus nicht anders unterschieden, als dass er ihr die bestimmte Fassung gab. Als wesentlich und heilsnotwendig erkennt er Act. XV, 19 das Gesetz keineswegs an. Was Herr von Dobschütz nach Holsten's Vorgang als Judaismus von dem Judenchristentum unterscheidet, die Behauptung der Heilsnotwendigkeit von Beschneidung und Gesetz, schreibt Act. XV, 1. 2. 5. 23 nur gläubig gewordenen Pharisäern zu. Unbeschnittene Christgläubige erkennt selbst der Jacobus der Contestatio c. 1. wenigstens als Thatsache an, da er die Kerygmen-

Bücher des Petrus nur beschnittenen Gläubigen des Lehrerberufes übergeben werden lässt.

Von mir schreibt Herr von Dobschütz in den Problemen S. 82: „Nicht vergeblich [1]) hat der Nestor der Tübinger, Adolf Hilgenfeld in Jena [welcher Tübingen nie gesehen hat], immer wieder seine Stimme für das Judenchristentum erhoben." Als Judenchristentum bezeichne ich dasjenige Christentum, welches die buchstäbliche Geltung des mosaischen Gesetzes festhielt und christgläubige Heiden nur dann, wenn sie zu der jüdischen Gesetzesreligion wenigstens proselytenartig verpflichtet wurden, noch einigermassen anerkannte. Als Paulus das Christentum von der jüdischen Gesetzesreligion losriss und für gläubige Heiden ohne alle Verpflichtung zu dem mosaischen Gesetze die vollberechtigte Stellung in der christlichen Gemeinschaft verlangte, nahm dieses Judenchristentum entweder eine mildere und schwankende oder eine strengere und feste Stellung zu dem gesetzesfreien Heidenchristentum ein. Das wird der Unterschied sein zwischen Petrus, welcher anfangs und mitunter die Heidenbekehrung des Paulus gelten liess, und Jacobus, welcher von den gläubigen Heiden mindestens ein Proselyten-Verhältnis erwartet haben wird. Dieses mochte er auch

---

[1]) Mit dieser Anerkennung des Herrn von Dobschütz bin ich zufrieden. Paulus wollte ja auch, als er mit Barnabas und Titus nach Jerusalem zog, für sich selbst nicht mehr erreichen als die Sicherung, *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* (Gal. II, 2). Neidlos lese ich, wie Herr von Dobschütz *τοὺς δοκοῦντας*, deren tüchtige Leistungen ich gern anerkenne, mit Prädicaten wie „meisterhaft" und „musterhaft" verherrlicht. So wird auch A. Jülicher, welcher doch bisher nicht daran gedacht hat, den Apokalyptiker und den Evangelisten Johannes unter Einen Hut zu bringen und die Einheitlichkeit des Johannes-Evangeliums preiszugeben, in den Problemen S. 117 ausgezeichnet, weil er „in der zweiten Auflage seiner meisterhaften Einleitung, die besonders in der Behandlung der johanneischen Litteratur einen grossen Fortschritt aufzeigt", auch „den Abstand zwischen der johanneischen Geschichte und den Flitterwochen der bald nachher aufsprossenden Litteratur von Phantasie-Evangelien kräftig spüren lässt".

noch in Aussicht behalten, als er mit Kephas und Johannes dem Paulus und Barnabas die Heiden-Mission unter der einzigen Bedingung von Liebesgaben gewährte (Gal. II, 9. 10). Wenn er in der Apostelgeschichte die von Petrus beantragte Gesetzesfreiheit der gläubigen Heiden nur durch Enthaltung von drei Gräueln (Götzenopfern, Hurerei, Mord, nach dem herkömmlichen Texte auch höchst überflüssig: Ersticktem) näher bestimmt (Act. XV, 20. 28; XXI, 25), so erkenne ich hier zwar keine Proselyten-Verpflichtung mehr, aber doch einen Nachklang derselben. Der Rubico, welchen Paulus überschritt, war die völlige Freiheit der gläubigen Heiden von jeder Verpflichtung zu dem Buchstaben des Gesetzes.

Aus der Zeit des heissen Kampfes, welchen Paulus mit den Jacobinern zu führen hatte, will Herr von Dobschütz auch den gangbaren Begriff der Apostel als Häupter der Kirche, welchen doch schon die *Πράξεις ἀποστόλων* voraussetzen, erst herleiten. Er belehrt uns in den Problemen S. 105 f., dass die Bezeichnung der Zwölf als der Apostel, welche doch auch Mc. VI, 30 bestätigt, nicht auf den Herrn zurückgehen kann. Ursprünglich habe man unter einem Apostel verstanden „einen Missionar, der, charismatisch ausgerüstet, die Aufgabe hatte, das Evangelium von Jesus dem Christ zu verbreiten, als solcher natürlich hohes Ansehen genoss, aber doch eben nur mit Propheten und Lehrern in Einer Kategorie rangirte“. Solche Geringschätzung bestätigt doch nicht Paulus 1. Kor. XII, 28. 29: *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* (in der Gesamtkirche) *πρῶτον* (zu allererst) *ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας* (erst zu zweit die wahrlich hochgeltenden Propheten, welche auch der Apokalyptiker Johannes XVIII, 20 mit den Aposteln zusammenstellt), *τρίτον διδασκάλους* (Lehrer werden bei den Christen nicht geringer geschätzt sein als Rabbinen bei den Juden), *ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν* (vgl. Eph. IV, 11, wo die Missionare als Evangelisten erst

nach den Aposteln und Propheten folgen). Hätte man unter einem Apostel nicht mehr als einen Missionar verstanden, so würde Paulus 1. Kor. IX, 1. 2 es nicht nötig gehabt haben, seine bestrittene Apostelwürde darauf zu stützen, dass er den Herrn Jesus gesehen habe, was doch nicht jedem Missionare vergönnt war. Genügt würde die Erinnerung haben, dass die Korinthier sein Werk in dem Herrn sind. Missionare wurden, wenn auch charismatisch ausgerüstet, von Menschen ausgesandt, wie Act. XIII, 1—3 Barnabas und Saulus von der Gemeinde zu Antiochien, welche sie aus den dortigen Propheten und Lehrern (nicht auch Aposteln) aussuchte. Paulus aber will Apostel sein nicht von Menschen her, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum (Gal. I, 1). Und wenn er Gal. I, 17 schreibt, er sei nicht hinaufgezogen nach Jerusalem *πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*, so kann er doch nicht gemeint haben die schon vor ihm thätig gewesenen Missionare, welche auch nicht blos in Jerusalem zu suchen waren. Wie ist Herr von Dobschütz zu solcher Ansicht nur gekommen? Paulus schreibt 2. Kor. XI, 5: *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*, XII, 11: *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων.* Die Kirchenväter, die Reformatoren und die Tübinger Kritiker (ausgenommen Holsten) haben die „Übersehrapostel", welchen Paulus so nachdrücklich versichert in nichts nachzustehen, verstanden von den Zwölfaposteln, welchen ihn die Gegner, wenn sie ihn nicht gar als falschen Apostel verurteilten (2. Kor. XI, 13), entschieden unterordneten. Das behagte den Gegnern der Tübinger nicht. So kam denn die moderne Erklärung auf von den judaistischen Agitatoren, wie wenn Paulus diesen Satansdienern, welche sich die Gestalt von Aposteln Christi gaben, in nichts nachstehen wollte. Selbst Holsten stimmte zu. Herr von Dobschütz schreibt nun: „Hier hält wohl ausser Hilgenfeld und Heinrici niemand mehr an der Deutung auf die Urapostel fest." Aber wohin führt uns Herr von Dobschütz? „Die Agitatoren haben nicht von

vorn herein seine Gleichheit mit den jerusalemischen Autoritäten bestritten: von einer solchen war in seinen Gemeinden gar nicht die Rede gewesen [auch in Korinth nicht, wo doch den Paulus- und Apollos-Leuten die Kephas- und Christus-Leute gegenüberstanden, wo sich nach 1. Kor. IV, 6 Einer für den Einen gegen den Anderen aufblähte?]. Sie setzten vielmehr sich selbst dem Paulus erst gleich, und das konnten sie, sofern sie als Missionare eben auch Apostel waren; nur hatten sie diese speciellen Gemeinden nicht geschaffen —, dann aber ordneten sie sich ihm über, 2. Kor. XI, 5. Wie konnten sie das thun? Indem sie sich auf die Autorität der Zwölf als ihnen zur Seite stehend beriefen." Diese Gegner des Paulus erscheinen aber nicht als Missionare, wenn sie mit Empfehlungsbriefen von einer Gemeinde zu der anderen ziehen (2. Kor. III, 1), um ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* zu verbreiten (2. Kor. XI, 4; vgl. Gal. I, 6). Darin besteht ihr Unterschied von den Lehrern des Christentums, welche der Petrus des Pseudo-Clemens [1]) nur dann bei den Heiden gestattet, wenn sie von Jacobus in Jerusalem oder dessen Nachfolgern geprüft sind und ein Zeugnis (einen Empfehlungsbrief) vorzeigen. Denn der Teufel sende falsche Propheten, Apostel und Lehrer aus, welche in Christi Namen reden, aber eines Dämons Willen thun. Kein Apostel sei zur Zeit zu erwarten ausser den Zwölfen (wie Paulus). Die judenchristlichen Gegner

---

[1]) Clem. Recogn. IV, 34. 35: (princeps malitiae) festinat continuo emittere in hunc mundum pseudoprophetas et pseudoapostolos falsosque doctores, qui sub nomine quidem Christi loquerentur, daemonis autem facerent voluntatem. propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium vel eius quicumque post ipsum fuerit. nisi enim quis illuc ascenderit et ibi fuerit probatus quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est. sed neque propheta neque apostolus in hoc tempore speretur aliquis alius praeter nos. unus enim est verus propheta, cuius nos XII apostoli verba praedicamus. ipse enim est annus dei acceptus, nos apostolos habens XII menses." Die Schicht, zu welcher diese Stelle gehört, sind offenbar die *Περίοδοι Πέτρου*, nicht die *Κηρύγματα Πέτρου*, welchen sie H. Waitz (Pseudoclementinen S. 135) zuweist, die Ursprünglichkeit gegen Hom. XI, 35 verkennend.

des Paulus waren wohl auch nach Korinth, wo doch Paulus schon den Grund gelegt hatte (1. Kor. III, 11), gekommen mit Empfehlungsbriefen (doch wohl aus der Urgemeinde), aber eben deshalb nicht als Missionare, sondern um in der That einen anderen Grund zu legen, ein anderes Evangelium einzuführen. Dass sie sich dem Paulus nicht ursprünglich nur gleich stellen wollten, lehrt schon das *Χριστοῦ εἶναι*, welches sie von sich aussagten (1. Kor. I, 12), aber dem Paulus absprachen (2. Kor. X, 7), ebenso das *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν* (2. Kor. V, 16), die persönliche Bekanntschaft mit Christo, welche dem Paulus abging. Ward doch in Korinth bereits ein Gerichthalten über Paulus angekündigt (1. Kor. IV, 3). Wie sollen nun die Zwölf zu dem Apostel-Titel, welchen sie als solche bis jetzt führen, gekommen sein? Herr von Dobschütz leitet diese Benennung von dem gegen die Jacobiner kämpfenden Paulus her. Sagt er doch von den judaistischen Agitatoren in Korinth: „Sie, nicht die Zwölf, sind die Apostel: aber ihr Apostolat wird gedeckt durch die Autorität der Zwölf, das des Paulus nicht, es sei denn, wie es in Galatien wieder hiess, dass Paulus sich unter die Autorität der Jerusalemer beugt, d. h. gleich uns das Evangelium ergänzt durch das Gesetz.“ Die ursprünglich als Apostel sich mit Paulus gleichstellenden Missionare werden also zu „Übersehr-Aposteln“, da sie an Paulus das Fehlen einer Deckung durch die Zwölf hervorheben. „So kam es zu einer Gegenüberstellung der zwei verschiedenartigen Autoritäten. Indem Paulus seine Apostelautorität als selbständig neben der anderen zu behaupten suchte [wie wenn Paulus diesen Satansdienern gegenüber sich zu decken nötig gefunden hätte], machte er erst jene [Zwölf] zu Aposteln gleich ihm [mit selbständiger Autorität], dann suchte er für sich die gleiche unmittelbare Beziehung zu dem Herrn, die jene hatten [doch auch die Christus-Leute als unmittelbare Jünger des Herrn]. Sein Verkehr mit dem himmlischen Herrn trat ihrem Verkehr mit dem irdischen gegenüber; die Christuserscheinung von Damaskus machte

ihn so gut zum Zeugen der Auferstehung, wie sie es waren auf Grund ihrer Christuserscheinungen." Zum Augenzeugen seines irdischen Lebens von der Taufe bis zur Himmelfahrt (Act. I, 22) konnte sie ihn aber doch nimmermehr machen. Und hat Jesus, was niemand leugnen kann, in seiner irdischen Wirksamkeit 12 Jünger ausgewählt, so waren diese offenbar seine Gesandten oder Apostel für die 12 Stämme Israels, brauchten also gar nicht erst von dem für seine eigene Apostelwürde kämpfenden Paulus zu „Aposteln gleich ihm" gestempelt zu werden. Es ist eine völlige Umkehrung des Sachverhaltes[1]), wenn Herr von Dobschütz schliesst: „Paulus ist es gewesen, der in dieser Weise den Apostolat der Zwölf gewissermassen geschaffen hat, nicht ihre Autorität, diese besassen sie ohne ihn, wohl aber diese Formulirung und damit zugleich (denn Formeln haben wirksame Kraft) eine neue Anschauung vom Wesen des Apostolats ... So hat Paulus die grosse Umbildung angebahnt, die wir dann bei Lucas und seit dem 2. Jahrhundert allgemein herrschend finden (Harnack, Dogmengeschichte[3] I, S. 153 ff. Anm.): Die Zwölf heissen nun eben nicht mehr die Zwölf, die Herrenjünger, sondern die Apostel = Paulus; die Zwölf, die als Jesu Näherstehende in dem ersten familienhaften Kreise die Häupter gewesen waren, erscheinen nun als das Kirchenregiments-Collegium, die Quelle alles Kirchenrechts und aller Kirchenverfassung."

---

[1]) Solche Umkehrungen, welche uns Altliberale befremden, scheinen dem modernen theologischen Liberalismus eigentümlich zu sein. Hat doch Julius Grill in der Schrift über den Primat des Petrus (1904, S. 6 f.) die Ablehnung menschlicher Belehrung des Christum zuerst bekennenden Petrus Mt. XVI, 17 hergeleitet aus einem Seitenblick des Evangelisten auf die Christophanie bei Paulus, was ich in dieser Zeitschrift 1904, IV, S. 122 als „keine glückliche Erneuerung Tübingischer Tendenzkritik" bezeichnet habe. Über Henri Monnier (La notion de l'apostolat des origines à Irénée, Paris 1903), welcher Ähnliches wie Herr von Dobschütz behauptet, urteilt Ed. von der Goltz in der Theol. LZtg. 1905, 2, er habe sich hier noch einer Sünde der Tübinger Methode schuldig gemacht, von der er sich sonst frei halte. Merkwürdig ist es, dass Diejenigen, welche auf die „Tübinger" als weit überholt „zurückzublicken" lieben, in deren Eigenheiten, und zwar in die weniger guten, verfallen.

Hier könnte ich schliessen, wenn es mir nur um Zurückweisung des Vorwurfes „falscher Voraussetzungen über Jesu Stellung und über historische Continuität" zu thun wäre. Da es mir aber auf die moderne liberale Auffassung des Urchristentums überhaupt ankommt, zu deren begabtesten jüngeren Vertretern Ernst von Dobschütz gehört, werde ich die Auseinandersetzung mit ihm, welche mir Verhandlungen mit vielen Anderen erspart, um der Sache willen fortsetzen bis zur Begründung der katholischen Kirche.

Anzeigen.

Adolf Bolliger, Drei ewige Lichter. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Gegenstände der Erkenntnis dargestellt. Berlin 1903. IX u. 139 S. 8°.

Ein frisch und lebendig geschriebenes, in mancher Beziehung originelles Buch liegt uns hier vor. Der Verfasser will möglichst „einfach und verständlich modernen Menschen die Augen für die drei offenbaren Wirklichkeiten erschliessen", die nach seiner Überzeugung als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit „mit hellem Schein mitten in der Erfahrungswelt leuchten" und nicht, wie Kant meinte, „hinter dem Vorhang in transscendenter Heimlichkeit". Seine Ausführungen fordern aber mehrfachen Widerspruch heraus. Insbesondere seine Polemik gegen die Kant'sche Erkenntnistheorie muss zum grössten Teil als unberechtigt zurückgewiesen werden, und soweit sie im Rechte ist, trifft sie nicht so sehr den grossen Philosophen selber als vielmehr jene allerdings heutzutage zahlreich vertretenen neukantischen Theologen, die als Agnostiker alle und jede Gotteserkenntnis für ein Ding der Unmöglichkeit erklären. Kant hat ja bekanntlich die Möglichkeit, Gott zu beweisen, mit Recht bestritten, aber nicht nur nicht geleugnet, sondern oftmals darauf hingewiesen, dass die denkende Betrachtung der Welt vielfältig zum Gottesglauben anzuregen und hinzuleiten vermag; er hat schon in seiner „Kritik der reinen Vernunft" es für zulässig erklärt, die der Welt zu Grunde liegende Einheit durch „einen subtileren Anthropomorphismus" als ein denkendes und wollendes Wesen vorzustellen, und vom Standpunkt der „praktischen" Vernunft aus den Gottesglauben als einen notwendigen Ver-

nunftglauben proclamirt. Bolliger macht freilich dadurch auch gegen Kant selber Front, dass er für Gottes Dasein nicht nur, sondern auch für Gottes zwecksetzende Vernunft und Weisheit, Güte und Liebe auf dem „Erfahrungswege“ den „Beweis“ zu liefern unternimmt, wobei allerlei kühne Behauptungen und Schlussfolgerungen mit unterlaufen, die auch vor einer weniger scharfsinnigen Kritik als der von Fr. Lipsius kürzlich an der theologischen Erkenntnis geübten unhaltbar sind. Zwar giebt der Verfasser selber zu, dass seine Beweisgründe unzureichend, nicht „von der Breite der Erfahrungswelt aus gewonnen“ sind, sondern nur auf „einzelne Partikeln“ derselben sich stützen, und dass „aus dem Rest der Erfahrungswelt Einsprüche erwachsen“. Allein anstatt nun auf die Erfahrungen des Gemüts, namentlich auf den Inhalt und die Forderungen des sittlichen Bewusstseins, zu recurriren, macht er zur Verteidigung seiner Position wiederum hauptsächlich intellectuelle Lehrsätze geltend, darunter auf recht schwachen Füssen stehende, wie z. B. dass die Concurrenz in dem oft furchtbar rohen und grausamen Kampfe ums Dasein „zu einer Concurrenz des Dienens und Liebens“ werde und deshalb nichts gegen die Liebe Gottes beweise. Im übrigen betont er am Schluss seines ersten Tractats „Gotteserkenntnis und Gottesglaube“ wiederholt sehr richtig, dass der religiöse Glaube ein „Treuehalten“, also eine That des Willens ist, durch die der Mensch an die erfahrene Weisheit und Güte Gottes „mit ganzer Seele so fest sich anklammert, dass ihn nichts wieder davon losreissen kann“. Es finden sich auch sonst sowohl in diesem als in den beiden anderen Tractaten über Willensfreiheit und Unsterblichkeit viele treffende Bemerkungen, wertvolle Anregungen, beherzigenswerte Mahnungen. Trotzdem er im ersten Tractat die Wechselwirkung aller Dinge und die ihr zu Grunde liegende göttliche Wirksamkeit in so schrankenloser Allgemeinheit behauptet hat, dass für die menschliche Willensfreiheit kein Raum übrig zu bleiben scheint, bringt er für diese, die er in umsichtiger Besonnenheit eng umgrenzt, triftige Gründe vor, bei deren Darlegung allerdings die Art und Weise, wie er dem Eudämonismus das Wort redet, auch unter denen, die demselben seine Berechtigung zuerkennen, Bedenken erregen wird. Ebenso verteidigt er sachkundig und durchweg geschickt die Fortdauer des menschlichen Ich nach dem Tode, die er zwar als ein wissenschaftliches „Problem“ bezeichnet, aber für alle diejenigen zu zweifelloser Gewissheit erheben zu können meint, die „den lebendigen Gott recht erkennen“

und für jenes Wort Goethe's Verständnis haben, dass die schon für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen.

Nordhausen. D. Georg Graue.

Νέος Ἑλληνομνήμων. Τριμηνιαῖον περιοδικὸν σύγγραμμα, συντασσόμενον καὶ ἐκδιδόμενον ὑπὸ ΣΠΥΡ. Π. ΛΑΜΠΡΟΥ. Τόμος πρῶτος. Ἀθήνησιν, ἐκ τοῦ τυπογραφείου Π. Δ. Σακελλαρίου 1904. — 4 Hefte. 534 S. gr. 8°.

Es dürfte wenige gelehrte Handschriftenkenner geben wie Lampros, der in angestrengter, ein ganzes Menschenalter hindurch unermüdlich fortgesetzter Thätigkeit die Bibliotheken durchforscht, die Spuren und Geisteserzeugnisse des hellenischen Altertums in Hss. gesucht, dieselben abgeschrieben, veröffentlicht und der Wissenschaft zugänglich zu machen sich bemüht hat. Was er gesehen, gesammelt und ans Licht gezogen, das hat er zum Teil in eigenen, umfangreichen Veröffentlichungen verwertet und vorgelegt; vieles, vieles andere dagegen, was er beiläufig gefunden, selbst noch zu bearbeiten, war ihm nicht mehr möglich. Der Abend bricht für ihn herein; jüngere Kräfte müssen des Altmeisters Arbeit weiterführen. Doch ich lasse diesen selbst reden (S. 3): *Τριακονταετίαν ὅλην κατατρίψας ἐν βιβλιοθήκαις καὶ ἀρχείοις τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Ἑσπερίας περὶ τὴν συναγωγὴν ἀνεκδότου ὕλης ἀναφερομένης εἰς τὴν ἑλληνικὴν ἱστορίαν, φιλολογίαν καὶ παλαιογραφίαν μετά τινος δέους, βλέπων ἤδη ὁσονούπω προσερχόμενον τὸ γῆρας, στρέφω τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὰ προσφιλῆ ἐκεῖνα χειρόγραφα, ὅσα δέν μοι ἐδόθη εὐκαιρία νὰ ἐκδώσω καθ' ἑαυτὰ ἢ παρεμβάλω εἰς ἄλλας μου δημοσιεύσεις. Ἡ ἔκδοσις αὐτῶν καὶ τῶν ποικίλων μου ἔτι ἀνεκδότων μελετημάτων καὶ σημειωμάτων τῶν μετὰ τῶν ἐμῶν ἐρευνῶν σχετιζομένων ἦτο ὑπό τινα ἔποψιν δι' ἐμὲ ζήτημα προσωπικόν, καθ' ὅσον μετ' αὐτῶν συνδέεται τὸ μέγιστον μέρος τῶν ἐτῶν ἐκείνων τῆς ἀκμῆς, ἅτινα αἰσθάνομαι παρελθόντα ἤδη ἀνεπιστρεπτεί. Ἀλλ' ἐξ ἑτέρου ᾐσθανόμην καὶ τὴν ἐθνικὴν καὶ ἐπιστημονικὴν ὑποχρέωσιν νὰ μὴ ἀφήσω καταδικαζόμενα εἰς ἀφάνειαν ὅσα μετὰ περισσῆς στοργῆς περισυνέλεξα ἢ ἐξεῦρον ἐν μέσῳ μελετῶν τὰ πάτρια. Μεγάλα ἢ μικρά, εἶνε ὁπωσδήποτε τοιαῦτα, ὥστε νὰ συντελέσωσί πως εἰς διαφώτισιν τῆς ἱστορίας καὶ τῆς γλώσσης τῶν Ἑλλήνων ἐπὶ περίοδον ἐτῶν μακράν, μάλιστα δὲ κατὰ τοὺς χρόνους τῶν μέσων αἰώνων καὶ ἐπὶ τῆς τουρκοκρατίας. Οὗτοι ὑπῆρξαν οἱ λόγοι οἱ ἀγαγόντες με εἰς τὴν ἔκδοσιν τοῦ Νέου Ἑλληνομνήμονος.*

Auch die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie hält

es für pflichtgemäss, diese durch die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit ihres ausschliesslich von dem greisen Athener Professor gespendeten Inhalts in hohem Grade sich auszeichnende Zeitschrift mit freudiger Genugthuung zu begrüssen. Erfährt doch durch diesen und jenen Beitrag gelegentlich auch die byzantinische Theologie und Kirchengeschichte erwünschte Förderung. Und gerade diesen Gebieten hat ja die ZfwTh. schon seit Jahrzehnten, und zwar ehe noch Krumbacher durch die Veröffentlichung seiner „Geschichte der byzantinischen Litteratur" und die bald darauf ins Leben gerufene „Byzantinische Zeitschrift" die dem grossen, bis dahin nur spärlich gepflegten Gebiete des byzantinischen Mittelalters zugewandten Forscher zu sammeln und zu gemeinsamem Arbeiten aufzufordern unternahm, wiederholt eingehende Beachtung geschenkt. Auf jene Beiträge der neuen Zeitschrift soll darum, auch bei deren weiterem Erscheinen, an dieser Stelle besonders hingewiesen werden. — Aus dem 1. Hefte sei, ausser den ungemein wertvollen, bisher nicht bekannten Bruchstücken von dem Geschichtswerk des Johannes von Antiochia (S. 13—33), der 4. Beitrag hervorgehoben: *Μιχαὴλ Καλοφρενᾶς καὶ ὁ πατριάρχης Μητροφάνης Β'* (S. 43—56). Was Lampros hier bietet, sind drei Briefe des aus einer alten athenischen, in ihren Nachkommen noch heute dort vertretenen Familie stammenden, als Schreibers der Codd. Patm. *ΥΜ*, Paris. 239, Hierosol. 255, Ambros. B 128 sup., vielleicht auch eines Teils von Cod. Vallicell. 27 (B 128) in den Jahren 1421—1449 bekannt gewordenen Geistlichen Kalophrenas. Alle drei von der Hand ihres Verfassers, nicht der eines Abschreibers herrührenden Briefe, der erste und zweite dem Cod. Harl. 5624 des Brit. Mus. S. 208 [ab] bezw. S. 209 [a], der dritte dem Cod. Vallicell. 27 (B 128) S. 181 [b] entnommen, werfen auf die Schulbildung, wie sie zu Athen im 15. Jahrhundert beschaffen war, der erste aber besonders auch auf die kirchlichen Verhältnisse jener Jahre neues, dankenswertes Licht. Aus diesem Grunde habe ich Veranlassung genommen, jene kirchlichen Verhältnisse, die durch den hier zum ersten Male bekannt werdenden, die Einführung der Union mit Rom behandelnden Brief des Patriarchen Metrophanes II. (a. 1440—1443) in ganz ungeahnter Weise berührt werden, noch einmal in einer in der Byz. Zeitschr. XIV, S. 239—253 erschienenen Arbeit „Aus dem Athen der Acciaiuoli" zur Darstellung zu bringen. Jener Brief enthält nämlich einige höchst erwünschte Ergänzungen zu Briefen des Markos Eugenikos von Ephesus, die ich vor Jahren ein-

mal in einer Abhandlung „Zu Marcus Eugenicus von Ephesus“ (Zeitschr. f. Kirchengesch. XII, 91—116) zu erklären versuchte, um dadurch die damals noch etwas dunklen Geschicke des wackeren Mannes in den letzten Jahren seines bewegten Lebens weiter aufzuhellen. Wir erfahren aus dem Briefe beiläufig den Namen des damaligen, bisher unbekannten Erzbischofs von Athen, Phantinos, dessen besondere, den Abtrünnigen verratende Art Markos mit einem schlimmen, damals von mir nicht verstandenen Worte gekennzeichnet hatte. Auch in die Bildungsverhältnisse und die politischen Zustände des damaligen Athens lassen uns die von Lampros veröffentlichten Briefe überraschenden Einblick gewinnen. Ja wir erhalten sogar noch weiteren Aufschluss über letztere durch einen anderen, von Lampros im 2. Hefte (S. 216—224) herausgegebenen Brief: *Ἐπιστολὴ ἀνέκδοτος τοῦ τελευταίου δουκὸς Ἀθηνῶν Φράγκου Ἀτζαιώλη πρὸς τὸν δοῦκα Μεδιολάνων Φραγκῖσκον Σφόρτσαν.* — Für theologische Leser dürfte im 2. Hefte der Aufsatz: *Ὁ ἐξ Ἐλατείας λίθος ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας* (S. 172—185) besondere Beachtung verdienen. Es handelt sich um einen im Jahre 1884, bei Gelegenheit der von der französischen archäologischen Schule in Athen unternommenen Ausgrabungen, in Elatea gefundenen Stein mit einer Inschrift, die besagt, derselbe sei *ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου τὸ ὕδωρ οἶνον ἐποίησεν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.* Charles Diehl behauptete etwas später, noch weitere inschriftliche Zeichen auf dem Stein entdeckt zu haben. Er brachte diese in Verbindung mit der Nachricht des Palästina-Reisenden des 10. Jahrhunderts, Antoninus aus Placentia, der zufolge dieser nicht blos den Stein mit der Inschrift in Kana sah, sondern auch in denselben seinen und seiner Eltern Namen einkratzte. Diehl ergänzte die von ihm gesehenen Buchstabenreste zu den Worten: *Μνήσθητι Κύριε τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρός μου Ἀντωνίνου.* Mit Diehl setzt sich nun Lampros eingehend auseinander. Sein Standpunkt ist ein sehr zurückhaltender, von begründeten Zweifeln bestimmter. Es ist ein ganzer Haufen von Fragen, der hier der Erledigung harrt, u. a.: Wann wurde die grosse Inschrift in den Stein gemeisselt? Wann der Stein von Palästina nach Elatea geschafft? u. s. w. Lampros hält die Lösung dieser Fragen für ziemlich aussichtslos; er vermutet nur, dass im 11. Jahrh. in Phokis eingewanderte palästinische Mönche, deren Einfluss in Sachen der Reliquien, Heiligenverehrung und Kirchennamen lebendig blieb, den Stein mitgebracht haben. — Aus dem 3. Hefte erwähne ich kurz nur

die dankenswerten Nachrichten über die Homilien des aus Demetrakopulos' *Ὀρθόδοξος Ἑλλάς* S. 141 bekannten, dem 16. Jahrhundert angehörenden Metropoliten von Rhodos Païsios: *Αἱ ὁμιλίαι Παϊσίου τοῦ μητροπολίτου Ῥόδου* (S. 313—320), und den Aufsatz: *Ἡ κτίσις καὶ ὁ κτίτωρ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τῆς Παμμακαρίστου* (S. 280 bis 294). — Das 4. Heft endlich bringt wichtige Nachrichten über einen *Νέος κῶδιξ τοῦ Νικολάου Μεσαρίτου* (S. 413 bis 415), der von Heisenberg, dem wir die Entdeckung dieses bisher unbekannten Schriftstellers verdanken, für seine Ausgabe desselben verwertet werden wird. Über die Auffindung der Werke dieses Mannes, die in zwei getrennt aufbewahrten Hälften einer in Italien befindlichen Hs. gar bald hinter einander vollständig entdeckt wurden, über ihren Inhalt und ihre Bedeutung habe ich im Anschluss an Heisenberg's „Analecta" in dieser Ztschr. (XLVI, 1892, I, S. 149 bis 158) ausführlich berichtet. Wie mir seiner Zeit Heisenberg mitteilte, ist der unbekannte Gegner der Lateiner, als welchen ich in der ZfKgsch. XVIII, S. 546—571 einen jüngeren Nikolaos von Methone (vgl. Niceph. Blemm. ed. Heisenberg, S. 133 und meine Bemerkungen dazu a. a. O. S. 568, Anm. 1) erwiesen zu haben glaubte, kein anderer als Nikolaos Mesarites, worüber nach Erscheinen der Ausgabe seiner Werke in der Biblioth. Teubner. noch einmal eingehender zu reden sein wird.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Richard Ad. Hoffmann, Das Marcus-Evangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcus-Frage. Königsberg i. Pr. 1904. IX u. 644 S. gr. 8°.

Das mit Fleiss und Sorgfalt gefertigte Werk eines jungen Theologen in Königsberg, dessen zu wenig beachtete Erstlingsschrift „den Abendmahlsgedanken Jesu Christi" (1890) behandelte, habe ich schon in dem III. Artikel über „den Evangelisten Marcus und Julius Wellhausen" (S. 462 bis 524) im Allgemeinen gezeichnet und im Einzelnen berücksichtigt, wenn auch nur von Mc. XI, 1 an. Die von mir seit 1850 behauptete, in der „historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament" (1875) zusammengefasste und bis jetzt verteidigte Evangelien-Ansicht, welcher seit 1883 auch Carl Holsten beitrat, hat Hoffmann so gut wie gar nicht berücksichtigt, sondern nur (S. 2 f.) für „nicht mehr lebensfähig" erklärt; freilich behauptet er mit Holsten den Paulinismus unseres Marcus. Aber von der reinen Marcus-

Hypothese (S. 482), von der „herkömmlichen Form der Mc.-Hypothese“ (S. 27) hat Hoffmann sich völlig losgesagt. Er erkennt es auch an, dass das Urevangelium der Christenheit nimmermehr griechisch, zumal latinisirend-griechisch, wie unser Marcus-Evg., gewesen sein kann. Er verkennt es auch nicht, dass unser Marcus-Evg. sich sachlich zu viele Blössen giebt, um als das ursprünglichste von unseren Evangelien gelten zu können. Warum hält er sich dann aber nicht an die einstimmige Überlieferung der alten Kirche, dass Matthäus als Protevangelist hebräisch geschrieben hat, und dass sein Werk, von irgend jemandem griechisch übersetzt (auch überarbeitet), in dem ersten Evangelium unseres Kanons vorliegt? Weil das moderne Marcus-Dogma auch über ihn noch solche Gewalt hat, dass er sich das Urevangelium quantitativ nur à la Marcus vorstellen kann. Also ein aramäisches Urevangelium, welches nicht nach der einstimmigen Überlieferung der alten Kirche den Namen des Matthäus führt, sondern nach moderner Manier „Urmarcus“ genannt wird. „Der aramäische Urmarcus“ (S. 9), bezeichnet als U_1, muss freilich von vorn herein Bedenken erregen, da ihm solche Bestandteile, wie die Bergrede Mt. V—VII, von der Aussendungsrede das Meiste (Mt. X, 16—42), die urkräftige Weherede über die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt. XXIII, 13—39 fehlen. Das Fehlen der Bergrede als einer auch von Luc. VI gebotenen „Gerechtigkeitsrede“ meint Hoffmann (S. 7) mit Berufung auf G. Heinrici durch deren Zurückführung auf „eine gemeinsame mündliche Tradition“ erklären zu können. Über die Aussendungsrede erhält man (S. 244) die noch weniger genügende Auskunft, dass sie, „wenngleich in vielfach anderer Form, auch in U_1 resp. U_2 ihre Stätte gefunden hat“. Über „die kurze antipharisäische Rede“, d. h. die paar Versehen, welche Mc. XII, 38—40 anstatt der ergreifenden Rede Mt. XXIII bietet, wird (S. 509) nur bemerkt: „Dieser Abschnitt ist offenbar erst von U_2 in den Zusammenhang von U_1 [über welchen man nichts Weiteres erfährt] eingefügt worden.“ Solche Bedenken hat also Hoffmann nicht einmal ernstlich zu entkräften versucht, indem er dem Mc.-Evg. zeitlich die erste Stelle unter unseren Evangelien zu wahren unternimmt als „der ersten griechischen Übersetzung und weiteren Bearbeitung, die das Urevangelium“ [aber nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern U_2] gefunden hat (S. 10). Qualitativ muss er doch dem Mt.-Evg. als griechischer Wiedergabe des ursprünglichen Urevangeliums (U_1) fast überall den Vorzug geben.

Ausser U_1 und U_2 muss Hoffmann (S. 6 f. 33. 155 f. u. ö.) freilich noch eine gemeinsame Reden-Quelle herbeiziehen, also Zuflucht nehmen zu der Logienhypothese, welche er doch selbst für gründlicher Revision bedürftig erklärt. Wohlthuend berührt es, dass er sich der üblichen Quälereien in maiorem gloriam Marci meist enthält. Gründlichkeit hat er genug bewiesen, manches Beachtenswerte vorgebracht. Anerkennung verdient auch die Unbefangenheit, mit welcher er den von B abweichenden D-Text zwar keineswegs blind vorzieht, aber doch zu würdigen weiss. Geeignet würde er vielleicht sein zu einer kritischen Ausgabe des Marcus-Textes, welche auch für die höhere Kritik ein dringendes Bedürfnis ist. A. H.

Bekanntmachung.

Das Preisrichter-Collegium der Karl Schwarz-Stiftung, zur Zeit bestehend aus Geh. Kirchenrat Prof. D. Seyerlen, Prof. D. Nippold, Geh. Kirchenrat Prof. D. Hilgenfeld in Jena, Prof. D. Otto Pleiderer in Berlin und dem Unterzeichneten, hatte im Jahre 1901 die Aufgabe, welche bereits 1898 zur Preisbewerbung gegeben worden war, aber eine genügende Bearbeitung nicht gefunden hatte:

„Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing“

auch für das Jahr 1904 wieder zur Bewerbung ausgeschrieben. Die zur Preisgewährung verfügbaren Mittel beliefen sich in diesem Jahre auf 1250 Mark.

Bis zum festgesetzten Termin, den 1. August 1904, waren acht Arbeiten eingegangen, und die Preisrichter durften zu ihrer Freude die Thatsache constatiren, dass alle diese Arbeiten, auch diejenigen unter ihnen, welchen eine Auszeichnung nicht zuerkannt werden konnte, als tüchtige, der Veröffentlichung durch den Druck würdige Leistungen zu bezeichnen sind.

Die Feststellung des Preisurteils erfolgte in einer am 18. November 1904 zu Jena abgehaltenen Sitzung, in welcher von den fünf Mitgliedern des Collegiums vier zugegen waren. Das abwesende Mitglied hatte schriftlich abgestimmt.

Es kamen zur Verteilung zwei erste Preise im Betrag von je 500 Mark und ein zweiter Preis im Betrag von 250 Mark.

Als Verfasser der mit den ersten Preisen gekrönten Arbeiten ergaben sich Pfarrer emer. Lic. Dr. Gottwalt Karo

in Aeschach bei Lindau und Pfarrer Paul Gastrow in Bergkirchen bei Hagenburg (Schaumburg-Lippe). Den zweiten Preis empfing Pfarrer Wilhelm Lutz in Böttingen bei Münsingen (Württemberg). Ausserdem wurde für drei Abhandlungen öffentliche lobende Anerkennung beschlossen. Verfasser dieser Abhandlungen sind Pfarrer Robert August Kohlrausch in Grossmorra bei Cölleda (Thüringen), Pfarrer J. Schauffler in Zaug (Württemberg) und Pfarrer Lic. Fritz Matthiä in Gröna bei Bernburg (Anhalt), der bereits zweimal, 1895 und 1898, hervorragende Bearbeitungen von Preisaufgaben der Karl Schwarz-Stiftung geliefert und für die zweite derselben einen Preis der Stiftung erhalten hat.

Als nächste Preisaufgabe, deren Bearbeitungen bis zum 1. Juli 1907 an den Unterzeichneten, Kirchenrat D. Rudloff in Wangenheim b. Gotha, eventuell an dessen Nachfolger im Schriftführeramt des Preisrichter-Collegiums einzusenden sind, wird hiermit das Thema gestellt:

„Ferdinand Christian Baur in seiner Bedeutung für die Theologie."

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1907 einen Preis von fünfhundert Mark.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer anderen als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so behalten wir uns vor, eine neue Concurrenz auszuschreiben.

Jena, Grosslichterfelde b. Berlin und Wangenheim b. Gotha, den 19. November 1904.

Das Preisrichter-Collegium der Karl Schwarz-Stiftung.

Im Auftrag: D. Gustav Rudloff, Kirchenrat.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Verantwortlicher Redacteur **D. A. Hilgenfeld.**
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



X.

Über die Auffassung der Berufsthätigkeit des Ebed-Jahwe nach den Ebed-Jahwestücken 42, 1—7. 49, 1—9.

Von

A. Maecklenburg,
Pfarrer in Friedenau (Westpr.).

Unter Knechten Gottes werden im allgemeinen im Alten Testament die verstanden, welche Jahwe gehorsam und treu als Werkzeuge seines heiligen Willens sich bewähren. Diese Bezeichnung wird in einzelnen Stücken des Deuterojesaja zunächst auf das Volk Israel angewandt (41, 8. 9; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20), wobei wie in 41, 8 an seine Erwählung von Seiten Jahwe's sowie an seine ideale Bestimmung und an seinen gottgewollten Beruf gedacht wird. Die Initiative bei dieser durch das Wort Ebed ausgedrückten Relation kommt einzig und allein Jahwe zu. Er ist es, der durch seine Erwählung den Knecht — Israel — unter seine Autorität stellt. Er hat ihn erschaffen und gebildet; der Knecht ist sein erkorenes Eigentum. Es entspricht dieses ganz dem, was der Prophet unter der Erwählung Israels sich vorstellt und was er davon sagt. Auch liegt dieser Gedanke schon in der Wortbedeutung von Ebed selbst ausgedrückt, indem die Radix עב (= tegere, premere) zuerst im intransitiven

Sinn „unterworfen sein“, dann im transitiven „Jemanden zum Werkzeug seines Willens machen“ bedeutet. Israel Jacob, das auserwählte Rüstzeug Jahwe's soll von Jahwe nicht vergessen werden (44, 21). Ihm, dem Samen Abraham's, gehört die erlösende und sündentilgende Gnade Gottes, der Israels Missethaten wie eine Wolke tilgt (44, 22) und sich an Israel verherrlichen will (44, 23). — Und wie der Ebed hier von Jahwe, seinem Bildner, zu seinem Willensinstrument erkoren ist, so soll der Ebed nun auch in völliger Hingabe an Jahwe's Willen sich bewähren, womit er allein dem Ideal des ihm von Gott übertragenen Berufes gerecht wird. Diese ideale Berufsbestimmung des Volkes als des Ebed wird nun zunächst in den vom Volk als dem Ebed handelnden Stücken allgemein, wir möchten sagen — primitiv — in einer für das Reich Gottes grundlegenden Weise — dahin definirt: Israel soll den Weg gehen, den „der das Volk zum Nutzen unterweisende“ Jahwe es betreten lässt (48, 17), wobei nach dem Zusammenhang der Stelle wohl nur zunächst an die Rückkehr aus dem Exil zu denken ist. Israel soll nach 48, 20 zum Träger der Botschaft: „Erlöset hat Jahwe Jacob, seinen Knecht“ werden und dieselbe bis zu der Erde Enden verbreiten, wobei auch hier zunächst, wie der Context (vgl. 21, 22) es gebietet, jede spirituelle Deutung der Botschaft ausgeschlossen und nur die historische — die Beziehung auf die materielle Befreiung aus dem Exil im Rechte ist. Israel soll in theoretisch-didaktischer Hinsicht die Exclusivität Jahwe's von allen heidnischen Götzen (48, 11) die Absolutheit Jahwe's (48, 12) anerkennen, verbreiten und darin eine Garantie dafür sehen, dass Jahwe seinen Willen an Babel thun wird (48, 15). Israel soll — auch wohl in praktisch-ethischer Richtung — ein Zeuge sein für die prädominirende Stellung Jahwe's den heidnischen Göttern gegenüber (43, 10 ff.). Das Volk, das Jahwe sich gebildet, soll seinen Ruhm erzählen (43, 21). Nach 41, 15. 16 soll Israel die heidnischen Widerwärtig-

keiten und die ihm von Babel bereiteten Drangsale überwinden und seine Freude allein in Jahwe haben. Auch hier fasst die kräftige, gewaltige Bildersprache des Propheten wohl nur die sociale Errettung aus dem Exil und seinen materiellen Nöten und 16 b die ersehnte Restituirung des religiösen Cultus nach dem Exil ins Auge. —

Ein viel umfassenderer und viel höhere geistige Potenzen ergreifender und sich amalgamirender Berufskreis ist es, der dem Ebed-Jahwe in 42, 1—7; 49, 1—9; 52, 13 bis 53, 12 vindicirt wird. Dass die sogenannten Ebed-Jahwestücke 42, 1—7; 49, 1—9[1]); 52, 13—53, 12 sowohl der Form resp. dem Metrum als auch ihrem Inhalt nach sich bestimmt und scharf von dem deuterojesajanischen Hintergrund abheben und eine vom deuterojesajanischen Ideenkreise fast unterschiedliche Stellung einnehmen, wird ja nach dem Stande der heutigen Forschung allgemein anerkannt[2]). Und was vor allem für diese Stücke die

[1]) 50, 4—10 scheiden wir aus, da diese Stelle sich nicht so bestimmt von dem deuterojesajanischen Hintergrunde abhebt wie die übrigen Stücke. Die Gründe für die Isolirung von 50, 4—10 scheinen mir nicht entscheidend zu sein. Während Sellin 50, 4—10 als ein selbständiges Ebed-Jahwestück ansieht, leugnet z. B. Ley seine Selbständigkeit.

[2]) Die Erkenntnis der Verschiedenheit des Metrums und des Stils, ferner gewisser vermeintlicher Widersprüche, sowie davon, dass in den 3 Prophetien die Individualisirung des Ebed-Jahwe im Unterschied vom collectiven Knecht Israel nicht zu verkennen ist, ist z. B. für Duhm sogar dahin bestimmend, dass er die 3 Prophetien einem anderen Verfasser als dem Dtj., dem „Tritojesaja" zuschreiben will. Die Verschiedenheit des Inhalts sowie der Form ist zweifellos. Jedoch möchte dieser Unterschied uns wohl keineswegs zur Annahme der Verfasserschaft eines Tritojesaja berechtigen. Die verschiedene metrische Beschaffenheit giebt gewiss keinen Grund dafür. Einem Schriftsteller von der Gedanken- und Formenfülle eines Dtj. muss bei der Beweglichkeit seines Sprachtalents eine grosse Auswahl metrischer Formen zu Gebote gestanden haben. Was den Stil anbetrifft, so wissen wir, dass er durch die Richtung der Gedanken und ihr Temperament, kurz durch den Inhalt wesentlich beeinflusst wird. Sollte Dtj. nicht je nach dem Inhalt auch die Form haben ge-

Isolirtheit ihrer Stellung begründet, ist der Umstand, dass der in ihnen auftretende Ebed-Jahwe nach der beruflichen Seite hin in seinem Thun und Leiden als sehr verschieden von dem Beruf Israels in den übrigen Capiteln des Deuterojesaja dargestellt wird, — ja so verschieden, dass die Identität beider Ebed, des Ebed der Jahwestücke und des Ebed der übrigen Capitel sehr in Frage gestellt, ja geradezu ausgeschlossen wird.

Die gesonderte geistige Perspective, in der der Ebed der Ebed-Jahwestücke dem betrachtenden Auge des alt-

---

stalten resp. färben können? Die Entfaltung der erhabenen Charaktereigenschaften des Ebed verlangt eine in epischer Ruhe dahinfliessende Darstellung. Dieselbe muss feuriger und bewegter werden, wenn es sich für Dtj. darum handelt, denselben Knecht, der nach 42, 2 „nicht schreit" — nach Duhm soll dieser Gegensatz zu dem lauten Gebahren bei dem sonstigen Dtj. wesentlich die andere Verfasserschaft bedingen —, seine Stimme erheben zu lassen, damit die entfernten Küstenbewohner seine Verheissungen und Offenbarungen hören können. Wenn nun anerkannt wird, dass die Veränderung der Stimmung, die Potenzirung der Gefühle auf den empfindsamen Geist des Propheten einen alterirenden Einfluss ausübt, der seinen Reflex auch auf Metrum und Stil wirft, wenn wir sehen, dass, wie Duhm selbst zugiebt, der Prophet einmal „seinen überwallenden Gefühlen durch einen Freudensprung Luft macht", so brauchen wir nicht bei jeder Veränderung des Stiles gleich einen anderen Verfasser dahinter zu wittern. — Das Hauptmoment nach Duhm, das die andere Verfasserschaft des Tritojes. bedingt, ist dies: Im Dtj. wird die Entsühnung von Jahwe selbst ausgehend dargestellt, während ihre Vermittelung nach den Ebed-Jahwe-Prophetien durch den Ebed-Jahwe auf der Hand liegt. Aber wer es sich vergegenwärtigt, dass in sehr vielen Stellen des A. T. die Identification Jahwe's mit seinen Organen (Engeln, Propheten etc.) ersichtlich ist, dass es im Grunde immer Jahwe selber ist, der die Erlösung ins Werk setzt, wenn er die näheren Geschäfte, Functionen derselben auch durch einen Mittler geschehen lässt, kann diesem scheinbaren sachlichen Unterschiede nicht eine solche Bedeutung vindiciren, dass er die Annahme einer anderen Verfasserschaft notwendig gewiss machen sollte. Demnach kann z. B. eine zwischen den Zeilen lesende Vergleichung von 51, 4 (vgl. Jes. 2, 3. 4) und 43, 25 durchaus keine in die Tiefe gehende Divergenz der prophetischen Anschauung finden.

testamentlichen Exegeten erscheint, kann nicht damit begründet werden, dass man mit Schian (S. 19. 31) und Laue (S. 15) — beide nach dem Vorgang von Duhm zu 42, 1 — die Aufstellung macht: der Ebed-Israel habe keinen Beruf nach Dtj., der Ebed der Ebed-Jahwestücke dagegen habe einen solchen. —

Wir haben nach den kurzen, oben gegebenen Andeutungen über den Beruf des Ebed-Israel uns davon überzeugt, dass die Unterscheidung in dieser Weise nicht formulirt werden kann. Wohl aber hat diese Gültigkeit: die Schilderung des Ebed in den Ebed-Jahwestücken legt dem Berufe desselben eine solche Fülle geistiger Momente und ein individualistisches Gepräge tragender Ideen bei, die bei der Berufsdarstellung des Ebed-Israel nur sporadisch und dann in ganz untergeordneter Weise zum Ausdruck kommen, dass uns die hochbedeutende, specifische Unterscheidung der beiden Ebed zur völligen Gewissheit wird. — Das Hauptverdienst, diesen sehr bemerkenswerten Unterschied zwischen den beiden Berufsarten des Ebed hervorgehoben zu haben, hat unstreitig Ley[1]). Aber darin freilich ist Ley entschieden zu weit gegangen, wenn er den Beruf blos geistiger Mission an Israel und den Heiden als ausschliessliche Aufgabe für den Ebed-Jahwe hinstellt, während der Verleihung irdischer Güter hier keine Erwähnung geschehe, und wenn er bei dem Beruf des Knechtes Jacob-Israel nur materielle Momente entdecken kann, während hier für einen Beruf geistiger Art jede Andeutung fehle. Hierdurch wird der Gegensatz zwischen den beiden Ebed in dem Bemühen, ihn zu einem absoluten und ausschliesslichen zu gestalten, zu sehr auf die Spitze getrieben, und es konnte daher z. B. die scharfe u. a. Letzteres geisselnde Kritik eines Giesebrecht in: „Der Knecht Gottes nach Dtj." (S. 124 ff.) nicht aus-

---

[1]) In seiner Abhandlung über den Knecht Gottes in den Theol. Studien und Kritiken 1899 und in seiner „Historischen Erklärung".

bleiben. Wir wissen es ja, dass bei der prophetischen Darstellung des Reiches Jahwe's Materielles und Geistiges oft in einander überfliessen und für das alttestamentliche Bewusstsein hier eine scharfe Grenzlinie nicht gezogen werden kann. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Man muss dieses als unbedingte Wahrheit festhalten, dass das Schwergewicht bei der Berufsschilderung des Ebed-Jahwe in den Ebed-Jahwestücken in die Darstellung der dem Ebed gestellten Aufgabe der geistigen Belehrung und Erleuchtung Israels und der Heiden gelegt wird, während hier die Befreiung von äusserem Druck oder die Segnung mit materiellen Gütern nur als ein ganz nebensächliches Moment in Betracht kommt; und umgekehrt finden wir, dass bei der Schilderung der Berufsthätigkeit des Ebed-Jacob-Israel die Befreiung von den Feinden, Bestrafung der Bedränger, Heimführung aus dem Exil unter Gottes eigener Leitung, die Beglückung mit irdischen Gütern und Ehren (40, 10; 41, 10—20) die Hauptrolle spielt, während die für das Reich Gottes den Ausschlag gebenden geistigen Momente, z. B. die geistige Mission unter den Völkern, nur nebensächlich und keimartig berührt werden. Aber dies ist uns schon Unterschied genug, um den Ebed-Jahwe in den Ebed-Jahwestücken in seiner Berufsthätigkeit von dem Ebed-Jacob-Israel zu unterscheiden; der Standpunkt des Propheten, der die Ebed-Jahwestücke verfasste — mochte es nun Dtj. sein oder nicht —, ist eben ein ganz anderer, von höherem Geist erfüllter, noch tiefer in den Geist und die Intentionen des göttlichen Reichs- und Erlösungsplanes eindringender als in den sonstigen deuterojesajanischen Capiteln.

Auch die Prophetie hat ihre Thäler und Höhen.

Fassen wir nun den dem Ebed-Jahwe in den Ebed-Jahwestücken zugesprochenen Beruf ins Auge, so sehen wir, dass dieser eine doppelte Seite, eine active und eine passive hat. Die active Seite seines Berufes lässt sich wiederum nach zwei Richtungen hin concipiren, näm-

lich sowohl als eine Aufgabe für Israel als auch für die Heiden.

Von den Anhängern der Collectivbedeutung von Ebed wird freilich der Beruf des Ebed für Israel nach den Ebed-Jahwestücken möglichst in Abrede gestellt, wie z. B. Giesebrecht in „Der Knecht Jahwe's des Deuterojesaja", 1902, S. 7, es Ley zum Vorwurf macht, dass Letzterer es nicht verstanden habe, dass in c. 42, 1 ff. in der That nur von einer Wirksamkeit des Knechts (alias des Volkes Israel) an den Heiden die Rede sei. —

Um diese seine letztere Behauptung zu stützen, behauptet Giesebrecht, dass das vorliegende Ebed-Jahwestück bereits mit dem vierten Verse abgeschlossen sei, und dass der Inhalt von v. 5—7 keineswegs eine nähere Ausführung des Vorhergehenden oder eine Repetition seiner Gedanken in poetisch-bildlicher Variation sei, sondern einem total verschiedenen Gedankenzusammenhange angehöre, der als völlig neues Moment die Rückkehr aus dem Exil (v. 7) betone. Was in v. 1 als Thema ausgesprochen sei, dass der Ebed den Heiden das Recht bringen solle, werde noch einmal in v. 4 am Schlusse mit nachdrücklichem, den Gedankenkreis abschliessenden Accent hingestellt. Die Abgeschlossenheit von v. 1—4 werde nach Giesebrecht auch durch die Form bewiesen. Selbst Schian, der sonst der Verwandtschaft von v. 5—7 mit v. 1—4 nicht ablehnend gegenüberstehe, meine, dass v. 1—7 nicht unmittelbar hinter einander niedergeschrieben sein können.

Und warum tritt Giesebrecht so entschieden dafür ein, dass das vorliegende Ebed-Jahwestück mit v. 4 bereits abgeschlossen sei? Um dem Anerkenntnis enthoben zu sein, dass die Errichtung des בְּרִית עָם v. 6 — eines Ausdrucks, der nach Giesebrecht nur eine Beziehung auf Israel haben könne — eine Berufsthätigkeit des Ebed-Jahwe sei. Der Ebed-Jahwe darf — unter der starr fest-

gehaltenen Voraussetzung, dass er das Volk Israel darstelle — hinsichtlich seines Berufes auf keinen Fall etwas mit Israel zu schaffen haben, weil sich doch sonst ein unauflöslicher Widerspruch ergeben würde, der selbst dann bestehen bliebe, wenn man unter dem Ebed-Israel den guten Kern des Volkes, die Frommen, verstehen wollte, — sind diese doch selbst in das Object der Action des Ebed hineingezogen (42, 3; vgl. 42, 7; 49, 5. 6. 8; 50, 4). Und schliesslich will Giesebrecht ferner auf keinen Fall zugeben, dass in v. 6 u. 7 die Berufsthätigkeit des Ebed geschildert werde und hält den hierfür von Schian angetretenen Beweis für völlig verfehlt.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass in v. 5 die Activität Jahwe's im Vordergrund steht, hier zunächst v. 5[a] in Bezug auf das Weltall, in v. 5[b] klarer als das geistige Princip des Universums; wir geben auch zu, dass auch der Inhalt von v. 6 unter dem herrschenden Gesichtspunkt dieser nun im Besonderen den Knecht Gottes zum בְּרִית עָם und zum Licht der Heiden ausrüstenden Activität Jahwe's steht. Nun soll aber auch nach Giesebrecht v. 7 die Schilderung dieser Activität Jahwe's in Bezug auf den Ebed vervollständigen, aber durchaus jede Hervorhebung spontaner Thätigkeiten des Knechts ausschliessen. Giesebrecht empfiehlt folgende Übersetzung von v. 7: Ich mache dich zum Volks-Bund, zum Licht der Heiden, indem ich öffne blinde Augen . . ., insofern die mit לְ eingeleiteten Infinitiva לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת und לְהוֹצִיא weiter nichts als nähere Specificationen der Thätigkeit von Jahwe selbst bezeichnen sollen. Auch giebt Giesebrecht der Möglichkeit Raum, die Infinitiva als für das Handeln Jahwe's geltende Zweckbestimmungen aufzufassen: „Zur Öffnung blinder Augen" etc. — Als ob die Thätigkeit Jahwe's überhaupt der Sache nach eine Thätigkeit des Ebed selbst ausschliesse, letztere nicht vielmehr in sich begreife! Giebt man es zu, dass nach der sonstigen Anschauung des Dtj. der Ebed das

ausführende Organ Jahwe's ist, überhaupt das Organ, durch welches ausschliesslich Jahwe seine heiligsten Intentionen für sein Reich kundgiebt, — kann man sich Jahwe anders handelnd denken, als dass der Ebed selber activ wird? Ausserdem verstösst es doch durchaus nicht gegen den Geist des hebräischen Sprachgebrauchs, wenn man den Knecht zum Subject der durch לְ eingeleiteten Verba macht. Es ist dies jedenfalls grammatisch möglich, wie auch Marti in seinem Jesaja-Commentar zugeben muss. In diesem Fall kann man v. 7[a] als eine nähere Explication von אוֹר גּוֹיִם und v. 7[b] als solche von בְּרִית עָם auffassen. Indem die Befreiung aus dem Exil geschieht, wird doch die Grundlage für eine neue sociale, religiöse Gestaltung des Volkswesens geschaffen, auf welcher der Ebed-Jahwe nach der Hoffnung des Propheten seine aufbauende, segensreiche, ins Universelle wirkende Thätigkeit entfalten kann (vgl. v. 1. 4[b]).

Die Gründe, welche einen Widerspruch zwischen v. 1—4 und v. 5—7 in sachlicher und formaler Beziehung constatiren wollen, sind durchaus nicht stichhaltig. Das geistige Moment, das in v. 1—4 so vorteilhaft bei der Berufsschilderung des Ebed-Jahwe hervortritt, findet sich auch in 5—7 gewahrt, indem es durch die auf geistige Erleuchtung hinzielenden und keine andere als eine geistige Deutung zulassenden Ausdrücke von v. 6: בְּרִית und לְאוֹר גּוֹיִם, die in 49, 6. 8 ebenfalls als Berufsprädicate dem Ebed-Jahwe beigelegt werden, ausser Frage gestellt wird. Auch in formaler Beziehung lässt sich nichts Entscheidendes für die Trennung von v. 1—4 von v. 5—7 ins Feld führen, da einerseits das in v. 1—4 und v. 5—7 allerdings verschiedene Metrum doch für den Kenner der metrischen hebräischen Gesetze kein Grund dafür sein kann, andererseits mit כֹּה אָמַר הָאֵל יְהוָה durchaus nicht immer ein neuer Absatz beginnt, vielmehr diese Phrase viel häufiger dazu dient, eine Fortsetzung der Rede als den Beginn einer neuen einzuleiten. Diese Phrase hat oft, wie aus 43, 1. 14;

44, 6. 24; 45, 1. 14; 50, 1; 51, 22 hervorgeht, nur den Zweck, das Folgende durch einen besonderen Accent hervorgehoben erscheinen zu lassen. Wir wollen uns nicht weiter damit aufhalten, noch weitere Gründe gegen die Zerstückelung von v. 1—7 anzuführen; genug, der Eindruck, den wir bei sachlicher Exegese von 42, 1—7 empfangen, ist der, dass wir es hier mit einem *einheitlichen*, organischen Ebed-Jahwestück zu thun haben, und dass kein Zweifel darüber bestehen kann, dass hier dem Ebed, wer auch sonst darunter verstanden sein mag, ausser an den Heiden, zunächst auch *eine an Israel* zu erfüllende Berufsaufgabe zugesprochen wird.

Fassen wir nun kurz die in 42, 1—7 dargestellten einzelnen Züge der Berufsthätigkeit des Ebed-Jahwe an Israel zu einem klaren, einheitlichen Bilde zusammen: Der Ebed wird zerknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen, sondern in Treue wird er Recht sprechen bezw. schaffen (42, 3). Er wird ein ברית עם sein (42, 6); er wird blinde Augen aufthun, Gebundene aus dem Kerker herausführen, aus dem Gefängnisse die, die im Dunkeln sitzen (42, 7); und zwar ist das Object der Berufsthätigkeit des Ebed sowohl das ganze Volk (42, 6 ff.) als auch der gottesfürchtige Teil desselben (vgl. 50, 4).

Es würde zu weit führen, wenn wir, um 42, 6 herauszugreifen, an dieser Stelle allen über den Begriff des ברית עם aufgestellten Hypothesen resp. Erklärungsversuchen Rechnung tragen wollten. Wir können hier nur die significantesten herbeiziehen, um unsere eigene darauf zu gründen.

Über die von *Cheyne* für 42, 6 und 49, 8 vorgeschlagene Lesart לְתִפְאֶרֶת עַמִּים = zur Zierde der Völker können wir wohl hinweggehen, da der Text sicher ist, die Lesart unnötig und sie ausserdem dem in ברית in lapidarer Form sich kund thuenden tiefen prophetischen Gedanken durch sichtliche Verflachung Abbruch thut.

Dem Begriff ברית עם giebt zunächst Marti (auch Reuss), indem er עם mit „Menschenvolk“ übersetzt, eine allgemein menschliche Beziehung. Indem עם als nicht nur der Stellung, sondern auch dem Sinne nach Gojim parallel hingestellt wird, wird von Marti für die Bedeutung „Menschengeschlecht“ auf 42, 5 verwiesen, und es ergebe sich als der dem Zusammenhang angemessene Sinn: Israel ist von Gott zur Darstellung und Verwirklichung des Bundes Gottes mit dem Menschenvolk determinirt. In ihm sei der Bund Gottes mit den Menschen verkörpert, der darauf abzielt, die wahre Religion den Heiden, diesen das Licht, d. h. das in jener beschlossene Heil zu bringen. Gegen diese den Begriff ברית עם aller national-israelitischen Beziehung entkleidende Anschauung Marti's lässt sich zunächst mit gutem Recht anführen, dass der dieselbe stützen sollende Hinweis auf 42, 5 durchaus nicht angebracht ist, weil hier von dem „Volk auf der Erde“ die Rede ist und die Beziehung des עם auf das Menschengeschlecht schlechthin nicht ersichtlich ist. Es kann hier unter עם auch Israel verstanden sein, dem Gott sich zuerst als Schöpfer offenbart hat.

Sodann finden wir in 49, 8 eine offenbar in deutliche Beziehung zu Israel eintretende Wendung des Begriffes ברית עם, inwiefern hier dem Träger des ברית עם eine dahin zielende Berufsthätigkeit vindicirt wird „das Land aufzurichten“ und „verwüstetes Erbe auszuteilen“, was nur durch die directe Beziehung auf nachexilische israelitische Verhältnisse Sinn und Bedeutung erhält. Und warum soll nun, so fragen wir, die israelitische Beziehung des Begriffes ברית עם, die in 49, 8 gewahrt ist, hier in 42, 6 nicht Anwendung finden?

Dass in der Gegenüberstellung von אוֹר גּוֹיִם und בְּרִית עם ein Gegensatz zwischen עם und גּוֹיִם vorliegt, also mit עם nicht die Heiden, wie Döderlein, Rosenmüller, Beck wollen, bezeichnet sein können, liegt doch auf der Hand; und wenn wir vorhin schon v. 7[b], worin

dem buchstäblichen Sinne nach doch eine Beziehung auf die Befreiung aus dem Exil vorliegt, als eine nähere Explication der Berufsthätigkeit des als ברית עם bezeichneten Ebed aufgefasst haben, so spricht dieses ebenfalls für die hier verfochtene Anschauung, dass ברית עם eine Beziehung auf Israel haben muss.

Marti führt nun noch für seine Auffassung von ברית עם ins Feld, das es nirgends Deuterjesaja's Meinung sei, dass das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel durch das Exil zerschnitten und dasselbe nach demselben neu zu begründen sei. — Aber ist denn, so fragen wir, das Moment der absoluten Neubegründung des Bundes darin enthalten, wenn in 42, 6 gesagt wird, Jahwe mache den Ebed zum ברית עם? Ohne Frage ist dieser Ausdruck, wie schon hervorgehoben, ein lapidarer, geheimnisvoller, nach dem Sinn des Propheten ein Träger tiefer prophetischer Geheimnisse und Offenbarungen; der Prophet liebt es, seine tiefsten, durch göttliche Inspiration empfangenen Erkenntnisse in Ausdrücken niederzulegen, die kurz, ja zu kurz sind und nur sibyllenhaft andeuten. Den Zeitgenossen, an welche die Reden gerichtet worden, sind sie aber jedenfalls völlig verständlich gewesen, jetzt aber erscheinen sie vermöge ihres dunkeln, geheimnisvollen Sinnes vielfach vieldeutig. Es kann in solchen lapidaren Ausdrücken nicht ein bestimmter Gedanke, sondern ein ganzer prophetischer Gedankencomplex angedeutet sein. — Wir geben gern zu, dass in ברית עם nicht das Moment der Aufstellung eines absolut neuen Bundes zwischen Jahwe und Israel im Auftrage Jahwe's als das Berufsgeschäft des Ebed beschlossen liegen kann. Dies würde der vor den uralten heiligen Traditionen des Bundesvolkes stets Ehrfurcht bezeugenden Denkweise des Propheten widersprechen, die gern an „die gewissen Gnaden David's" anknüpft (55, 3; 54, 9) und die im alten Mosaismus die festen, unerschütterlichen Pfeiler des Bundes Jahwe's mit Israel sieht.

Aber was hindert uns, in dem Begriff ברית עם bei der schon hervorgehobenen weiten Dehnbarkeit desselben die Fortsetzung resp. Potenzirung der durch das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel von jeher letzterem gewährten „Gnaden" (Ps. 89, 4) angedeutet, vielmehr mit eingeschlossen zu finden? — Auch kann ganz gut in dem ברית עם das Moment einer Wiederbefestigung der gegenseitigen, auf der Grundlage der von Jahwe einmal geschaffenen Bundesstiftung beruhenden Bundesbeziehungen zwischen Jahwe und Israel mitgegeben sein. Dass dieselben in Zeiten religiösen Niedergangs und ethischen Bankrotts wie im Exil gänzlich sistirt oder von Seiten des eigentlichen Bundesbegründers — Jahwe — völlig aufgegeben worden seien, ist sicherlich nicht die Ansicht des sich felsenfest auf Jahwe's Zusagen verlassenden Propheten (41, 13; 55, 13b; 59, 21; 40, 7. 8; 54, 10). Wir geben dieses Marti ohne Rückhalt zu, — aber dieses Zugeständnis schliesst nicht aus, dass in solchen Zeiten, wo die völlige Hingabe an die Erwählungsgnade und das göttliche Bundesverheissungswort vereinzelt geworden, wo die durch das Bundesverhältnis bedingte Normalität des religiösen und ethischen Verhaltens des erwählten Bundesvolks zu Gott in manchen Schichten desselben bei beständig wachsendem Glaubensabfall und zunehmender Trostlosigkeit in die Brüche ging (42, 19. 20. 24b etc.), die Bundesbeziehungen zwischen Jahwe und Israel, wenn auch nicht durchschnitten — denn Gottes Gnade hört nicht auf, eher weichen Hügel und Berge (54, 10) —, so doch bedenklich gelockert sich zeigten (vgl. 43, 28). Das Thun Jahwe's muss hier als heiliger Strafact aufgefasst werden. Eine solche Zeit war z. B. die des Exils. Das erwählte Rüstzeug der nie weichenden Gnade Jahwe's — der Ebed-Jahwe — ist nun derjenige, in dem die durch materielle und sociale Not zukünftiger Zeit[1]) und

[1]) An die Zeit des Exils ist freilich immer zunächst gedacht.

durch ihren inneren Glaubensdefect und ethische Anormalität getrübten Bundesbeziehungen zwischen Jahwe und Israel zum Segen des Bundesvolks wieder angeknüpft, in ihrer ursprünglichen Reinheit und Integrität wieder hergestellt, ja in ihren Segenswirkungen auf eine immer höhere Stufe gnadenvermittelnder Activität gehoben werden. Der Ebed-Jahwe ist derjenige, in dem der Bund Gottes mit dem Volke sich erfüllt und in der Weise zur Wirklichkeit und Wahrheit wird, dass die ideell in ihm liegenden Segenspotenzen auch praktisch und weithin erkennbar und greifbar in Wirksamkeit treten, in einer für das eigentliche Bundesvolk vorbildlichen, ja sein Bundesleben nach der Glaubensseite und nach ethischer Richtung hin ausgestaltenden und befruchtenden göttlichen Art, wie sie nur dem göttlich bedingten Beruf des Ebed-Jahwe ausschliesslich eigentümlich sein kann. Dass in dem Begriff ברית עם neben diesen höheren und höchsten, mit der Entfaltung des Reiches Jahwe's verknüpften geistigen Momenten auch die niedrigeren, mehr materiellen: wie Restituirung des Volkes nach dem Exil in socialer und cultureller Beziehung mit beschlossen liegen, ist für den Kenner des deuterojesajanischen Gedankenkreises selbstverständlich, und es wird auch durch 49, 8 und 49, 6[a] direct hervorgehoben, dass die primäre Voraussetzung der Berufsausführung des Bundes von Seiten des Ebed-Jahwe darin besteht, dass Israel sein Land zurück erhält. Dies ist die solide Grundlage, auf der sich dann die höheren und höchsten Potenzen, Geist- und Lebensmächte im Bereiche des Reiches Jahwe's aus dem Berith mit ihren auf die Völkerwelt hinstrahlenden Wirkungen (vgl. 49, 6[b]) entfalten können. So ist denn der Begriff ברית עם mit einer Pyramide zu vergleichen, deren Fundament zeitgeschichtlicher Art und deren Spitze sich gleichsam in die Wolken messianischer Zukunft verliert. —

An und für sich freilich liegt, wenn man sich nur an die rein formal-grammatische Seite hält, in dem Aus-

druck ברית עם noch nicht die Bedeutung von „Mittler des Bundes oder gar des neuen Bundes", da „Bund" nirgends so viel als „Bundesmittler" ist. Wir werden vielmehr Dillmann — der hier zu einer individualistischen Wertschätzung des Ebed sich nicht aufschwingen kann, vielmehr dabei hängen bleibt, unter dem Ebed den theokratischen Kern des Volkes zu begreifen — jedenfalls darin beipflichten müssen, dass nur die Übersetzung: „Bund mit dem Volk" eine berechtigte grammatische Basis habe.

Aber als sachliche Consequenzen werden sich stets dieselben ergeben, die auch von Krätzschmar in seiner Schrift: „Bundesvorstellung", 1896, p. 169 ff., von Sellin S. 174, von Valeton, Z. A. T. W. 13, 258 urgirt werden. Denn der Ebed-Jahwe kann als solcher die durch das Bundesverhältnis ihm influirten „Gnaden" nicht für sich hegen; er muss sie verwerten, ausreifen lassen etc. für das Volk, zum Segen desselben, denn nur in Bezug auf dasselbe sind sie ihm von Jahwe verliehen worden. Er kann seinem Namen als Ebed-Jahwe nur Ehre machen, seinem idealen Berufszweck nur so weit gerecht werden, als er sich als Ebed des Bundesvolkes gerirt. So kommen wir denn, wenn wir die formalen Rücksichten hinter den sachlichen zurückstellen, auf das hinaus, was Sellin über die Auffassung von ברית עם in „Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja", S. 24 und 26, verlauten lässt: ברית ist sachlich einfach = Bundesmittler, wobei er sich als auf eine Parallele seiner Auslegung auf בְּרָכָה Gen. 12, 2, wie wir glauben, mit Recht beruft. Glaubt jemand aus sprachlichen Gründen Bedenken tragen zu müssen, in Bezug auf ברית עם die sachliche Consequenz zu ziehen, so mag er versuchen, bei der oben festgelegten Auffassung stehen zu bleiben, dass der Ebed-Jahwe seinem Berufe nach der sei, in dem „der Bund Gottes mit dem Volk" sich incarnirt — was zweifellos die primäre Bedeutung ist —, jene gefürchtete, der sprachlichen Bedeutung

wegen ängstlich gemiedene Consequenz stellt sich aber mit zwingender logischer Notwendigkeit wie von selber ein, wie auch bei der Genesisparallele aus der ursprünglichen grammatischen Wortbedeutung: du sollst der verkörperte Segen sein, d. h. so gesegnet, dass der Segen, das Glück in dir gleichsam Gestalt gewinnt, trotz des Protestes von Giesebrecht in sachlicher Beziehung die logische Consequenz nicht zu umgehen ist: Du sollst eine Segensquelle für andere werden!; wird doch Abraham stets niemals als abgeschlossene Person für sich, sondern als Stammesvater, als Repräsentant des Volks, als Medium der göttlichen Erwählungsgnade für das Volk dargestellt.

Aus Obigem ist es schon zur Genüge verständlich, dass der immerhin geheimnisvoll-dunkle, darum die verschiedenartigsten Erklärungsversuche herbeiziehende Ausdruck ברית עם ein nicht zu unterschätzendes Licht empfängt, wenn man als Subject desselben in sensu des Propheten den Ebed-Jahwe als ein lebensvolles, lebenspendendes und lebenwirkendes Individuum auffasst.

Auf welche exegetischen Kniffe müssen sich nun aber diejenigen einlassen, welche hier zum Subject des Ebed-Jahwe das Volk oder den frommen resp. theokratischen Teil desselben machen! Wahrlich, man kann diesen Auslegungen den Vorwurf einer allzu grossen Künstlichkeit und Geschraubtheit nicht ersparen! Das Volk Israel, das ein Bundesvolk ist — diese grundlegende Anschauung ist dem Dtj. durchaus nicht fremd —, soll nur als Ebed-Jahwe zum ברית עם werden! Wenn dies kein Pleonasmus ist, dann weiss ich nicht, wo ein solcher mehr in die Augen springender gefunden werden kann! Freilich die Exegeten müssen durch die gewagtesten Seiltänzerstücke der exegetischen Kunst die auf der Hand liegende Tautologie aus der Welt schaffen! Und sie thun es auch auf ihre Weise, von der es, so geistreich sie sich auch ausnehmen mag, doch zweifelhaft ist, ob sie die Ansprüche erfüllt, die man an eine unvoreingenommene Auslegung

zu stellen hat. — Während Budde recht künstlich deutet: „ich will dich (Israel) zum Gegenstand eines Volksbundes machen, d. h. mit dem zerstreuten und verzettelten Israel einen Bund als mit einem Volke schliessen, d. h. es wieder zum Volke und zum Bundesvolke machen“, während Giesebrecht עם als Genetiv. explic. zu ב׳ und ב׳ nicht als Bundesvollzug oder Bundesverhältnis, sondern als abstractum pro concreto, als concrete Einheit von Personen im Sinne unseres „Schweizerbund“, „Bauernbund“ fasst: Israel soll gemacht werden zu einer festen Volkseinheit, was es doch immer dem Princip oder der Idee nach trotz aller Decimirung oder Zerstreutheit bleibt, weist Duhm unter nachdrücklicher Hervorhebung von עם auf die im Gegensatz zu der jetzigen Zerstreuung künftige Neubildung des national-israelitischen Gemeinwesens hin. Israel erscheint ihm als die für die Heidenwelt vorbildliche Verkörperung des gottmenschlichen Bundes schlechthin; ihm ist ברית עם die absichtliche Umkehrung von עם ברית, worin Duhm sich mit Ewald und Hitzig berührt. — „Seitdem Israel den Bund gebrochen hat und deswegen als עם zu Grunde ging, muss es zu einem Bund von Volk werden, zu einem neuen Volke, das sich mit dem Bunde identificirt, nur für ihn und durch ihn wieder ersteht und am Leben bleibt. Nur als Volk mit eigenem Gebiet und Recht kann Israel den Bund haben, aber das eigene Gebiet und Recht kann es nur haben um des Bundes willen.“ — Wer kann bestreiten, dass diese Erklärung den Eindruck einer geistreichen Tiefsinnigkeit macht? Aber wir fassen nicht, wo die Notwendigkeit zur Umkehrung des Ausdrucks עם ב׳ liegt, wenn unter der alttestamentlichen Voraussetzung, dass die wahre Religion stets in Form von Bundesschlüssen zwischen Gott und den Menschen realisirt wird, schon an und für sich dem Ausdruck ברית die Bedeutung „wahre Religion, gottmenschlicher Bund“ vindicirt werden muss. Diese Bedeutung erhält ברית in der Zusammensetzung ברית עם wahrlich nicht erst durch seine

accentuirte Voranstellung. Auch עם ברית sagt genau dasselbe, worauf Duhm durch seine Umkehrung hinstrebt: Israel soll zu einem Volk gemacht werden, das den Stempel der wahren Religion trägt. Ja, wir stehen nicht an, zu behaupten, dass die Stellung עם ב׳ viel eher diesem Gedanken Rechnung trägt, als es durch die Umkehrung der Fall sein soll. Vielmehr möchte die Hinzufügung des עם im Genitiv zu ברית in sehr bedenklicher Weise von der nach Duhm's Meinung richtigen Deutung des Begriffs geradezu ablenken, da doch einmal das nicht blos rhetorische, sondern sachliche Schwergewicht auf עם liegt.

Richten wir jetzt unseren Blick auf 42, 2 ff.

Die Excursion über die berufliche Thätigkeit des Ebed-Jahwe in v. 2 und 3 bildet durchaus keinen Gegensatz zu 42, 1 [b], wo als das Ziel des Berufes des Knechts Jahwe's das Hinaustragen des מִשְׁפָּט zu den Völkern hingestellt wird, sondern will nur jene charakteristische Seite seiner Missionsmethode hervorheben, welcher allein die ausschlaggebenden Missionsresultate in der Völkerwelt zu danken sind. Während v. 1 der Berufskreis des Ebed extensiv dargestellt erscheint, hebt v. 2 und 3 die intensive Art und Weise hervor, mittelst derer er sich vollzieht. Dabei ist es nach der Anschauung des Ebed-Jahwelied-Dichters selbstverständlich, dass diese Missionsmethode zunächst vorzugsweise an Israel selbst zur Anwendung kommt, wenn dies auch nicht mit directen Worten hervorgehoben ist. Ein vergleichender Blick auf Jes. 61, 3 lässt dies aber als nahezu gewiss erscheinen, besonders da Jes. 40, 15 und auch sonst die Heidenwelt keineswegs als geknicktes Rohr oder glimmender Docht, sondern als Inbegriff ungeheuerer Stärke und kraftstrotzender Masse auftritt. Jedenfalls ist die berufliche Arbeit des Knechtes Jahwe's an Israel die feste Basis, von der aus die Erleuchtung und geistige Befreiung der Völkerwelt geschieht. — Und welcher Art ist diese Missionsmethode des Knechtes Jahwe's? Sie hat nichts gemein mit einem marktschreie-

rischen Wesen, das sich auf offener Reisestrasse breitmacht; sie hat keine laute, anmassende Stimme im Gewühl des öffentlichen Lebens; jedes lärmende und grossprahlerisch-pretentiöse Auftreten ist ausgeschlossen. Nur im Stillen wird die Saat der wahren Religion ausgestreut, und geräuschlos reift sie heran. Es ist ein Sich-fern-halten von allen äusseren politischen Machinationen und Complicationen, welches die Berufsthätigkeit des Ebed-Jahwe auszeichnet; es ist das stille, segensreiche, gottbegnadete Wirken des Ebed-Jahwe, wodurch das Reich Gottes im kleinsten Kreise so zuerst Boden gewinnt, dass es von dort aus sein göttliches Leben weit in die Völkerwelt (v. 4) verbreiten kann. In stiller Verborgenheit treibt der Ebed-Jahwe sein ihm von Jahwe übertragenes Gotteswerk, zum Segen des auserwählten Volkes und indirect zum Segen und Heil der Menschheit. Es ist hier ein auf Grund der geistlichen Erfahrungen des Exils gewonnener hoher *Standpunkt*, zu dem das prophetische Ideal sich aufgeschwungen, der sich im Wesentlichen von dem status der Erkenntnis der vorexilischen Propheten *unterscheidet* und in seiner grossen Tragweite bereits an unsere christliche Anschauung heranstreift. Nichtsdestoweniger kann man doch nicht behaupten — wenigstens ein directer, stricter Beweis wird nicht geführt werden können —, dass die Züge zu dem Bilde der Berufsthätigkeit des Ebed-Jahwe nach v. 2. 3 und 4 von der Art des beruflichen Auftretens der alten Propheten indirect *als Gegensatz* zu derselben oder direct von der stillen Thätigkeit eines Schriftgelehrten entnommen worden seien. Wenn es auch zu dem Berufsgeschäft der Propheten gehört, das ihnen von Jahwe anbefohlene Wort *laut öffentlich* auszurufen (vgl. Jes. 58, 1: קְרָא בְגָרוֹן אַל־תַּחְשֹׂךְ), wenn auch das Wort des vorexilischen Propheten wesentlich Gerichtswort ist, das rücksichtslos dem Frevler die göttliche Strafe ankündigt, in die auch der Trostbedürftige hineingezogen wird, — dass die Zeichnung *dieses neuen* prophetischen Idealbildes

42, 2—4 mit anders gestalteter Physiognomie, die schon an das christliche Heilandsbild erinnert — zu welchem manche Züge aus der Wirklichkeit des Exils entlehnt sein mögen —, wesentlich als Gegensatz zu dem Bild des vorexilischen Prophetentums herangereift, vielmehr absichtsvoll tendenziös vom prophetischen Dichter herausgearbeitet ist, kann man vielleicht vermuten, aber nicht beweisen, da zwingende Relationen, die solchen Beweis unterstützten, im Texte eben nicht vorliegen. Der Ebed befolgt eben die Missionsmethode seines Herrn Jahwe, der nicht im Sturmwind kommt, sondern im sanften Säuseln, der im Glauben die Kraft des Bleibens erkennen heisst, und die stillfliessenden Wasser Siloahs, um neutestamentlich zu reden, nicht verachten lässt. Selbst der hochmoderne christliche Antipode Nietzsche lässt Zarathustra sprechen: „Da sprach es wieder mit Flüstern zu mir: Die stillsten Worte sind es, die den Sturm bringen. — Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt." Also sprach Zarathustra: Min.-Ausgabe S. 215 ff.

Diesem stillen, sanftmütigen Wesen, dieser geräuschlosen, seelsorgerlich mild belehrenden und durch barmherzigen Trost aufrichtenden Wirkungsweise des Ebed, in der bereits die Directive für die Art gegeben erscheint, in der sich das religiöse Zukunftsideal endgültig verwirklichen und die künftige Berufserfüllung des Messias zu denken sein wird, entspricht es nun voll und ganz, wenn nach v. 4 der Kreis der Hilfs- und Trostbedürftigen in Israel als die Domäne seiner Berufsthätigkeit erscheint, die dem Ebed Gelegenheit giebt, das zerstossene Rohr nicht zu zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auszulöschen.

Man hat hier den Versuch gemacht, durch Textveränderung und durch der vorgefassten Meinung angepasste Textauslegung in völliger Verkennung der reinen Activität des Berufes des Ebed-Jahwe letzteren in seiner Passivität darzustellen und so dieses Ebed-Jahwelied be-

reits zu einem Seitenstück resp. zu einem Vorläufer von 52, 13—53, 12 zu stempeln. In dem Streiflicht, das die einer allzu eingehenden Beweisführung allerdings entbehrende Exegese unserer Stelle von Cornill[1]) und Giesebrecht's erste Auffassung (von deren Unhaltbarkeit er sich später überzeugt hat)[2]) sowie die genauere Exegese von Kleinert[3]) auf die Berufssphäre des Ebed in Jes. 42, 1—4 fallen lassen, erhält der Ebed-Jahwe in seiner Berufsthätigkeit eine bleiche, völlige Leidensphysiognomie. Schon das אתמך־בו v. 1, wozu 41, 10 das תמך mit dem Zusatz: „durch die rechte Hand meiner Gerechtigkeit“ als auch 42, 7; 49, 5; 49, 8 herbeigezogen wird, soll als „stärken, helfen“ gefasst werden und Hemmnisse, Leiden voraussetzen, die sich dem Knechte in den Weg gelegt haben, aber infolge der Durchhülfe Jahwe's in Gegenwart oder Zukunft (Imperfect.) beseitigt werden sollen. Dass אתמך dieses unter Umständen alles umfassen kann, leugnen wir nicht; es fragt sich nur, ob an dieser Stelle der Ausdruck dies alles besagt. Er ist viel zu allgemein und wird viel häufiger im Sinne von tragen, stützen gebraucht, ohne dabei auf irgend welche Hemmnisse Bezug zu nehmen. Es liegt in jener Exegese entschieden eine Hineindeutung dessen vor, was man im Fonds des Ausdrucks gerne zu sehen wünscht. Nach Weir soll לא יצעק v. 2 die geduldige Unterwerfung des Ebed unter ein widriges Geschick ausdrücken, während Kleinert die „Stummheit“ 42, 2 nicht als bescheidene Haltung auslegt, sondern sie im Connex mit 53, 7 ff. als einer authentischen Explication unserer Stelle von Seiten des Propheten selbst auffasst und sie schlankweg auf das ruhige Ertragen seiner Leiden gemünzt wissen will. Wie Kleinert, so versetzte auch Giesebrecht nach seiner ersten,

---

[1]) In: „Der israelitische Prophetismus“, S. 142.

[2]) Vgl. den Excurs über Cornill's Auffassung von Jes. 42, 2 ff. in „Der Knecht Jahwe's des Dtj.“, S. 20 ff.

[3]) In „Studien und Kritiken“, 1862, S. 709 ff.

später aber überwundenen und meisterhaft kritisirten Anschauung v. 2 in die Gegenwart, indem er bei einer Übersetzung der Imperfecta als Praesentia in v. 2 nicht die Fortsetzung des יוציא, sondern eine Darstellung des gegenwärtigen gebundenen Zustandes des Ebed sah. Der in v. 1 geschilderten idealen Herrlichkeit des Ebed und dem hehren Ziele seiner weltumspannenden Wirksamkeit sollen nach der Anschauung des Propheten das durch Zeitumstände bedingte Hineingebanntsein in kleine Kreise oder Conventikel, die Unscheinbarkeit der Erscheinung des Ebed, dieses Gehemmtsein seiner Erlösungs- und Erleuchtungskräfte widersprechen; doch ist dieses alles nur der Durchgangspunkt zu dem die ganze Welt verklärenden Ziele seiner beruflichen Thätigkeit, wie es v. 4[b] wiedergiebt. Auch v. 3[a] wird zu einer blos passiven Etappe des Ebedberufes degradirt, zu einem Moment, das den Beruf des Ebed sehr merklich nach der passiven Seite hin dreht. Soll es sich in v. 2 um die Beschreibung des augenblicklichen Zustandes des Knechtes handeln, der eigentlich keine Thätigkeit, sondern ein Leiden ist (als blosses Durchgangsstadium gefasst), so wird auch v. 3[a] den leidenden Knecht weiter schildern wollen. Er selbst wird der Docht sein, der am Verlöschen ist, — das Rohr, das zerknickt wird, wenn auch nur zeitweilig, und der Sinn ist der (לאמת in sensu von באמת „in Wahrheit", „wahrhaftig" genommen, die objective Wirklichkeit der Handlung besiegelnd wie sonst אמנם oder אמנה Jos. 7, 20), dass der Ebed gleichwohl nicht ausgelöscht und nicht zerbrochen werden solle. Diese Deutung wird durch die unpersönliche Fassung von ישבור oder durch die Veränderung der Punctation ins Niphal hinein יִשָּׁבֵר (vgl. 53, 3. 7) möglich gemacht. Auch muss sich יכבנה die Veränderung in יְכֻבֶּנָּה gefallen lassen, wobei das Subject unbestimmt bleibt. —

Was nun die oben erwähnte Interpretation des לא יצעק durch Weir anbetrifft, so müsste doch vorhin eine directe

Hinweisung auf dem Ebed bereitete Misshandlungen und Leiden stattgefunden haben, wenn die Ansicht des Auslegers einen Schein von Berechtigung behaupten sollte. Auch scheint es uns untunlich zu sein, wie Kleinert will, eine Brücke von 42, 2 zu 53, 7 b zu bauen. Es kommt uns doch vor, dass diese auf zu schwachen Pfeilern ruht. Die Widerlegung des Folgenden kann nun nicht dadurch herbeigeführt werden, dass man die geringe Punctationsänderung, die zudem das Textmaterial in seinem Bestande unangetastet lässt, bemängelt. Es sind noch ganz andere Textumwälzungen vorgenommen worden, die trotzdem keine Handhabe bieten durften, irgend eine exegetische Ansicht zu stürzen. Vielmehr sind wichtige, die Darstellung selbst betreffende, formelle Gründe, die aber mit inneren sachlichen correspondiren, ins Feld zu führen, um hier die reine Activität des Berufes des Ebed zu retten. Giesebrecht mag uns hier bei einer kurzen Widerlegung jener obigen Aufstellung, die früher einmal teilweise seine eigene war, ein recht willkommener Führer sein.

Zunächst muss wohl anerkannt werden, dass die Hinstellung des Ebed als eines glimmenden Dochtes etc. [1]) viel zu unvermittelt auftritt, als dass sie annehmbar erscheinen dürfte. Man vermisst eine vorherige Andeutung von den Ebed betreffenden Leiden.

Die Ansicht, dass v. 1. 2 und 3 im Verhältnis von Thesis, Antithesis und Synthesis zu einander stehen, scheitert

---

[1]) Die Kleinert'sche Auffassung, die unter Berufung auf Jes. 36, 6 das Rohr auf Agypten, auf die „Geisselvölker“ bezieht und, indem sie die Imperfecta als Potentiales ansieht, folgenden Sinn zu Tage fördert: „der Ebed ist nicht im Stande, das Rohr zu zerbrechen“, vermögen wir nicht zu adoptiren, da der hergestellte Connexus mit 36, 6 weit hergeholt ist. Ausserdem dürfte der herrschende Zusammenhang den Potentialis durchaus nicht ersichtlich machen, vielmehr das bekannte und gebräuchliche לֹא יוכל erfordern. Auch dürfte das רָצוּץ sowie das parallele, durch וּפִשְׁתָּה eingeleitete Glied, für das eine zu den „Geisselvölkern“ hinlenkende Begriffskette nicht herzustellen wäre, obiger Auslegung einige Schwierigkeiten bereiten.

gründlich an der formellen Verknüpfung dieser Verse. Eine Appellation auf Parallelstellen wie 40, 29. 30; 40, 6—8 führt nicht zum Ziel, weil hier die gegensätzliche Stellung der Verse durch וְ adversativum bezeichnet ist, welches eben in unserem Ebed-Jahwestück fehlt. — Daher bleibt nichts anderes übrig, als die Annahme einer zwischen v. 1 und 2 bestehenden Zeitkluft sowie eines *inneren* Gegensatzes aufzugeben, den Inhalt von v. 2 in die Zukunft zu verlegen und ihn einzig und allein auf *den Modus* der beruflichen Activität des Ebed-Jahwe zu beziehen.

Die Stelle ist ein hochwichtiges Document für die fortschreitende Umwandlung des prophetisch-religiösen Ideals, für seine allmähliche Entkleidung von allen materiellen Factoren, für die immer mehr wachsende Vergeistigung der Messiasvorstellung. Wenn auch die Relation von v. 2 und 3 auf die Zukunft nicht bestritten werden kann, so ist doch auch eine Reflexion auf die Gegenwart und aus ihr heraus nicht von der Hand zu weisen. Wenn wir uns fragen, *welche Factoren* diese Veränderung des prophetischen Zukunftsideals in dem Geiste des Dichters bewirkt haben, so ist gewiss im allerletzten Grunde an eine göttliche Inspiration zu denken, an eine directe Offenbarung Jahwe's, die dem ahnungsvollen, in den dunklen Schooss der zukünftigen Zeiten blickenden Dichter von ferne durch die Wolken seiner Zeitvorstellungen hindurch den Messias in seiner ethisch-religiösen, im kleinsten Kreise still-seelsorgerischen und darum die ganze Welt umfassenden, erlösenden Thätigkeit zeigt; vor allen Dingen aber haben wir bei dieser Frage das Meiste auf das Conto der zeitlichen Umstände und Erlebnisse zu setzen. War der Dichter, wie jeder, ein Kind seiner Zeit, und lebte er im Exil, so konnte der Fonds der inneren geistlichen Erfahrungen, die er in diesen Zeiten im Reservoir seiner prophetischen Seele ansammelte, die Summe der religiösen Erkenntnisse, die er aus den historischen Begebenheiten abstrahirte, nicht ohne Einfluss auf die Bildung resp. Um-

bildung seines im weitesten Sinne messianischen Zukunftsideals sein. Das Conventikelwesen des Exils, die segensreichen prophetischen Hauspredigten während desselben, die selbstverleugnende Arbeit der Thorahlehrer an Juden und Heiden, der seelsorgerische Zuspruch an die Trostbedürftigen, das Stillen der Sehnsucht nach dem Gott, der in der Höhe und im Heiligtum wohnt, sich aber zugleich zu den Demütigen und Zerschlagenen herablässt, — alle diese angedeuteten Momente mussten notgedrungen dem prophetischen Messiasideal annähernd jene Färbung verleihen, wie sie der Zeichnung der christlichen Messiasvorstellung wesenseigentümlich ist.

Nicht blos die veränderte, nach Innen gewandte Zeitströmung, die vom äusseren Prunken sich mehr auf das individuelle Innenleben zurückziehende allgemeine Denkweise, sondern auch der Umschwung der äusseren socialen Verhältnisse im Exil, die Umwandlung der äusseren Weltlage und des politischen Horizontes musste mit zwingender Notwendigkeit zur Hebung des prophetischen Anschauungsniveaus beitragen.

Als die Erwartung — um einen ganz kurzen orientirenden Blick auf den zeithistorischen Hintergrund unserer Ebed-Jahweprophetie zu werfen —, dass Cyrus nach Besiegung des Croesus (546) seine Streitmacht gegen Babylon concentriren und die Juden befreien werde (c. 41), mehrere Jahre unerfüllt blieb, als dem Propheten der Polytheismus [1]), dem sich Cyrus rückhaltlos hingab, bekannt wurde, da musste Cyrus, wenn er auch von dem Propheten noch immer als das Werkzeug des Strafgerichts Jahwe's über die Völker (vgl. Jes. 10, 5; 46, 11) angesehen wurde, doch aus dem Kreise seiner prophetischen Zukunftshoffnung heraus völlig in den Hintergrund treten. Als Cyrus, un-

[1]) Dem Polytheismus des Cyrus gegenüber hebt Dtj. 42, 5 und 6a mit besonderer Emphase hervor, dass es nur der Schöpfer des Weltalls sei, der den Ebed-Jahwe berufen und ausgerüstet habe.



bekümmert um das Loos der Juden, seine Eroberungskriege nach Kleinasien hin ausdehnte und sie hier fortsetzte, da wurde es dem Propheten klar: das vom Knecht Jahwe's ausgehende Gotteswerk muss im Gegensatz zu den gewaltsamen Eroberungen und kriegerischen Unternehmungen des Cyrus ausschliesslich den Charakter eines reinen Friedenswerkes tragen. Die Wahrnehmung, dass er sich in Cyrus getäuscht, diente Dtj. zu einer mehr geläuterten Beurteilung der Zeitverhältnisse und -ereignisse im Lichte des Reiches Gottes, zur potenzirten Empfänglichkeit für eine höhere Auffassung göttlicher Kundgebungen. Darum konnte der Prophet 42, 9 sagen: das Frühere, d. h. die frühere Weissagung über des Cyrus Siege (41, 1—3. 25), ist eingetroffen; Neues, d. h. die geistige Erleuchtung und Belehrung über Wahrheit und Recht, die vom Gottesknecht ausgehen wird, verkündige ich euch. Nun wurde es ihm zur Gewissheit, dass der Beruf des Ebed-Jahwe nur kraft der Milde, Sanftmut, Gerechtigkeit und Demut seine höchsten Erfolge zeitigen, dass er, jeder weltlichen Herrschaft entratend[1]), nur in der Entfaltung der höchsten geistigen Erlösermacht und in der Erhebung über alle nationale Beschränktheit (42, 4[b]) seine Erfüllung und Vollendung finden werde. —

---

[1]) Während wir bei den älteren Propheten noch den alten Standpunkt betont finden (Hos. 3, 5; Am. 9, 11; Ez. 34, 23—25), welcher die Zeit der Heilsvollendung ausschliesslich an die Wiederaufrichtung des davidischen Königshauses knüpft, sehen wir hier bei Dtj. den bedeutenden Fortschritt seiner Zukunftshoffnung in der rein geistigen Erkenntnis wurzeln, dass der Ebed-Jahwe auch auf einem anderen, höheren Wege die Herbeiführung der Heilsvollendung möglich machen werde als dadurch, dass er sich wieder in einem davidischen Könige der Zukunft incorporiren werde. Dieser Gedanke tritt eben bei Dtj. und besonders in den Ebed-Jahweliedern völlig in den Hintergrund, da die traurigen Umstände des Exils, die Vernichtung der nationalen Selbständigkeit Israels die Wiederaufrichtung des davidischen Königsstuhles kaum erhoffen liessen. —

Ergänzen wir nun noch weiter die bereits hervorgehobenen Seiten der beruflichen Thätigkeit des Ebed-Jahwe an Israel durch die dieselbe beleuchtenden Züge, welche die beiden übrigen Ebed-Jahwestücke bieten. Des Ebed-Jahwe Mund ist zu einem scharfen Schwert gemacht, er selbst zu einem glatten Pfeile (49, 2). Der Ebed-Jahwe soll Jacob zu Gott zurückbringen und Israel für ihn sammeln, wobei Gott seine Stärke ist (49, 5). Die Stämme Jacob's sollen durch ihn aufgerichtet und die Bewachten Israels zurückgebracht werden (49, 6). Das Land soll durch ihn in Stand gesetzt und die Anweisung verwüsteter Erbstücke zum Besitz durch ihn erfolgen (49, 8). Durch seine Erkenntnis wird der gerechte Knecht Vielen Heil verschaffen (53, 10). —

Wenn wir alle diese Züge zu einem Gesamtbilde vereinigen, gewinnen wir erst recht den Eindruck, dass hier eine Persönlichkeit mit klar vorgezeichnetem, in seinen Zielen sich steigerndem, schliesslich über das materielle Ziel hinaus hauptsächlich das Moment der geistigen Erleuchtung und Belehrung zur Geltung bringendem Beruf vor uns steht. —

Liegt nun in 49, 2 ein Zurücksinken auf das strafrichterliche Niveau des vorexilischen Prophetentums vor, wie es in seiner strengen Herbheit z. B. durch Jes. 1, 9. 10; Jer. 23, 29; Hosea 6, 5 charakterisirt wird? Keineswegs. Wir können keine rückschreitende Abweichung von der bereits in c. 42 erreichten Höhe der geistigen Anschauung entdecken. Der Charakter des Berufes ist hier eben derselbe wie in c. 42; die Ausdrücke „scharfes Schwert“ und „glatter Pfeil“ zielen nur auf die Energie, mit der der Beruf von c. 42 sich auswirkt, und auf den Erfolg, der bei solcher energievollen Anspannung der Kräfte des Ebed nicht ausbleiben kann. Auch scheint der Standpunkt des Propheten ein solcher zu sein, dass er die Berufsthätigkeit des Ebed noch nicht entfaltet denkt. — Noch ruht der Pfeil im Köcher verborgen, noch ist der

Moment nicht erschienen, in dem er von der Sehne losgeschnellt werden wird. Wie also in c. 42 die Ausübung des Ebed-Jahweberufes der Hauptsache nach als zukünftig erscheint, ist auch hier die erfolgreiche Wirksamkeit des Ebed unverkennbar vom Propheten in die Zukunft verlegt, woraus hervorgeht, dass wir mit einer rein zeitgeschichtlichen Auffassung derselben nicht auskommen können. Ob die Beziehung auf einen zeithistorischen Regenten oder Richter hier gerechtfertigt ist, ist also, abgesehen von den vorhin angeführten Gründen, durchaus fraglich. Man identificirt die Berufsausrüstung des Ebed mit der von Ps. 45, 4—6, wie sie dem messianischen König beigelegt wird, aber es ist hier (49, 2) das Moment des Redens oder Verkündigens zu stark urgirt, als dass man die Stelle auf die Berufsausrüstung eines Königs beziehen könnte. Für einen König geziemt es sich, zuerst zu handeln und dann zu reden. Man hat ferner in 49, 2—4 eine Abschattung der Lebensschicksale Serubbabels (Sellin) entdecken wollen, jenes Kronprätendenten, der fruchtlos um den Thron der Väter kämpft (v. 4). Aber auf welch' niedriges Niveau wäre dann die Berufsarbeit dieses Ebed herabgedrückt, die im wesentlichen dann in nichts anderem als in der Einfädelung einer emissarischen Propaganda für seine Throncandidatur bestehen würde! Da weist denn die Berufsarbeit des Ebed nach c. 42 — und 49, 1—9 steht auf derselben Linie der prophetischen Anschauung — ganz andere geistige Potenzen auf, als dass man mit dieser Serubbabelauslegung einverstanden sein könnte!

Der Gottesknecht der Ebed-Jahwestücke hat aber auch einen Beruf an den Heiden.

Die hierfür in Betracht kommenden Stellen sind 42, 1; 42, 4; 42, 6; 49, 6; 52, 15. Wie das Bild einer das Gottesvolk als Centrale umgebenden und sich mit ihm amalgamirenden bekehrten Völkerwelt uns aus dem deutero-

jesajanischen Hintergrund entgegenleuchtet und im Dtj. das israelitische Heil sich zum unbeschränkten Universalismus erweitert: der neue Tempel in Jerusalem heisst ein Bethaus für alle Völker (56, 7; 56, 3—7; vgl. c. 60); die Erscheinung dieses alle Nationen umfassenden Gottesreichs ist daran gebunden, dass Israel, das Mittlervolk, an der Spitze der Völker bleibt und Jerusalem den Mittelpunkt des Gottesreiches bildet, zu dem die Völker wallen (vgl. 44, 5; 45, 14), so finden wir dieselben universalistischen Anschauungen auch in den Ebed-Jahwestücken niedergelegt. Der Ebed-Jahwedichter erhebt sich sogar zu der einzigartigen Anschauung, dass die Heiden, wenn auch unbewusst, auf Gott und sein Heil sehnsüchtig harren (42, 4), — ein geistiger Zug, der dem sonstigen Dtj. fehlt. — Während nun aber nach der älteren Prophetie — Jes. 2, 2—4 mag wohl fast allein eine Ausnahme bilden — auch in den meisten diesbezüglichen Stellen des Dtj. die Ausdehnung des Gottesreiches durch *Waffengewalt*, Gerichtssonderung etc. geschieht (42, 13; 43, 3)[1], vollzieht sich dieselbe nach unseren Ebed-Jahwestücken durch *rein geistige* Potenzen: durch das Wort, durch geistige Belehrung, durch geistige Erleuchtung, durch geistige Mission. Daneben steht die Hoffnung, dass der seelische Eindruck von der Herrlichkeit, in welche der Ebed erhoben wird, die Heiden zur Überzeugung bringen wird, dass allein in Jahwe das wahre Heil zu finden ist (52, 15). Dieses psychologische Moment wird aber bei weitem überwogen durch jenes erste, das in der Verbreitung des מִשְׁפָּט und der תּוֹרָה unter den Völkern durch den Ebed — אוֹר גּוֹיִם — beschlossen liegt.

Es ist ja keine Frage, dass auch dem Ebed-Israel-Jacob ein gewisser Missionsberuf im Dtj. schon vindicirt ist; aber es ist schon am Anfang dieser Untersuchung er-

[1]) Welch' ein anderer Geist weht in 41, 6: „ein Sturmwind wird sie zerstreuen" als in dem „den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen" (42, 3; 42, 1 b).

kannt worden, dass derselbe nicht rein geistig aufzufassen ist und sich in ihn rein materielle Factoren hineinmischen. In die rein geistige Sphäre wird der Beruf des Ebed-Jahwe erst 42, 1 b (vgl. v. 4) erhoben durch die Constatirung des Moments: der Ebed soll den Völkern מִשְׁפָּט und תּוֹרָה bringen und dies beides unter ihnen aufrichten. Wo finden sich im Dtj. Stellen, die dem Ebed-Israel-Jacob diese Activitäten beilegen? Freilich, es findet sich 51, 7. Aber hier ist nur hervorgehoben, dass der Ebed-Israel im Besitz der Thorah sei, und nicht einmal ganz Israel, sondern nur ein gewisser (der fromme) Teil desselben; jedoch ist nicht gesagt, dass es zu den Berufsgeschäften des Ebed-Jacob gehöre, diese תּוֹרָה den Heiden zu bringen. Und was 45, 14 anbetrifft, wo das Bekenntnis der Völker zu Jahwe zu lesen ist, so ist hier mit keiner Silbe angedeutet, dass dieses Bekenntnis einer religiös-sittlichen Unterweisung entsprungen sei. — Wie kann auch, so fragen wir, der Ebed-Jacob der durch 42, 1 b vorgezeichneten Berufsaufgabe gerecht werden, von dem doch seinem empirischen Bestandteile nach solche Prädicate gelten, wie sie 42, 18; 42, 24; 42, 25; 43, 22—28; 46, 12; 48, 1 ff.; 48, 4; 48, 18; 50, 1. 10 etc. angegeben sind? Man weist nun wohl darauf hin, das durch den Geist Gottes erneute Volk könne jene Berufsaufgabe (42, 1 b; 42, 4) wohl erfüllen. Aber die 44, 3 ff. erwähnte Ruach ist überhaupt kein sittlich-religiöses Princip, sondern man muss nach dem sonst üblichen Sprachgebrauch auch hier unter Ruach die von Gott gewirkte neue Lebenskraft des fast durch die Leiden des Exils zum Absterben gebrachten Volkes in vitalem, physischem Sinne verstehen. Das Bringen und Aufrichten der מִשְׁפָּט und der תּוֹרָה unter den Gojim gehört unbedingt zu den rein geistigen Berufsfunctionen eines Ebed, der sich seiner geistigen Sphäre nach vom Ebed-Jacob wesentlich unterscheiden muss, — mag man nun den Begriff מִשְׁפָּט als „der göttliche Rechtswille“, als „Object des religiösen Glaubens und Norm des sittlichen

Handelns", als „Inbegriff der Jahwereligion" (Dillmann, Duhm, Delitzsch, Bredenkamp etc.), als Zusammenfassung aller מִשְׁפָּטִים Israels, also als „die sittliche religiöse Ordnung" (Marti), als „wahre Religion Jahwe's" [1]) (51, 4) fassen oder im Sinne von „Recht verkündigen, schaffen, pflanzen" mit Sellin auslegen, der diese Deutung für seine Gleichsetzung des Ebed mit einem Regenten (Serubbabel) und Richter besser glaubt verwerten zu können. —

So soll denn der Ebed-Jahwe in rein geistiger Activität die wahre Religion zu den Völkern bis an das Ende der Erde hinaustragen, womit der andere Pol dieser Anschauung in Jes. I, 2, 1—4 keineswegs im Gegensatz steht, weil er nur die Folge dieser Missionsthätigkeit des Ebed-Jahwe hervorhebt. —

XI.

Die neuesten Logia-Funde von Oxyrhynchus.

Von

A. Hilgenfeld.

In dem dritten Hefte des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift (1904, S. 414—418) habe ich, beraten von meinem wahrlich sprachkundigen Landsmanne Johannes Dräsecke in der Stadt des Matthias Claudius, die von B. P. Grenfell und A. S. Hunt damals eben veröffentlichten „New Sayings of Jesus" als „Neue Logia Jesu" weiter herzustellen und aufzuhellen versucht, ebenso in dem vierten (zu Anfang October 1904 erschienenen)

---

[1]) Vgl. das arabische din, das eigentlich Recht, aber ebenso Religion bedeutet.

Hefte (S. 567—573) das von dem hochverdienten Forscher-Paare beigefügte „Fragment of a lost Gospel from Oxyrhynchus“, aber als „Neue gnostische Logia Jesu“. Die von Chr. Herm. Weisse und der Unzahl moderner Evangelien-Forscher dem Marcus als dem ersten Evangelisten angetraute Spruchsammlung des Matthäus habe ich stets wie eine Art Fee aus Tausend und Einer Nacht angesehen, wohl aber *ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ*, wie diese, als schriftliche Sammlungen von Beweisstellen für gnostische Lehren möglich gefunden. Möglich fand ich auch eine Beziehung solcher *ΛΟΓΙΑ* auf die *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* des Papias von Hierapolis, welcher zu der Annahme einer von Matthäus in hebräischer Sprache verfassten schriftlichen Spruchsammlung auch nicht das geringste Recht giebt. Jetzt weise ich noch darauf hin, dass in dem Verzeichnisse der streng judenchristlichen und antipaulinischen Kerygmen-Bücher des Petrus (Rec. III, 75) das achte handelte „de verbis domini (*περὶ λογίων κυριακῶν*), quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt, et quae sit horum absolutio“ (*ἐπίλυσις*). Das ist doch innerhalb einer grösseren Schrift (also nicht als besondere Schrift) ein Buch oder ein Teil, in welchem Aussprüche des Herrn erörtert werden mit Rücksicht auf die Streitfrage des gesetzestreuen oder gesetzesfreien Christentums. Solche Erörterungen der *λόγια κυριακὰ* mögen den Papias zu seiner *ἐξήγησις* in 5 Büchern bewogen haben, und wenn er schon auf der Hut war vor *τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν*, so mögen diese Wortführer der Allotria auch gegen ihn *Λόγια Ἰησοῦ* schriftlich zusammengestellt haben.

Über die genannten beiden Aufsätze würde ich nun sehr gern von dem gerade auf diesem Gebiete so sachkundigen Theodor Zahn ein Urteil erfahren haben. Es ist auch nur eine Überhäufung mit schriftstellerischen Arbeiten gewesen, was mich verhindert hat, den Vorsatz der Absendung beider Aufsätze an Herrn D. Zahn auszuführen. Bin ich doch nicht einmal dazu gekommen, sie an die

beiden editores principes abzusenden. Um so begieriger griff ich zu den beiden Aufsätzen des angesehenen Erlanger Theologen in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ XVI (1905) „Allerlei aus Ägypten“ in dem Februarhefte S. 94—105 und „Neue Aussprüche von Jesu“ in dem Märzhefte S. 165—178, welche als „Neue Funde aus der alten Kirche“ ganz dieselben Schriftstücke behandeln, wie meine Aufsätze ein Halbjahr oder ein Vierteljahr zuvor. Ich wollte in ernstliche Erwägung ziehen, was Zahn an meiner Bearbeitung anzuerkennen oder auszusetzen haben würde. Aber ich ward gründlich enttäuscht. Zahn hatte meine Arbeiten keiner Beachtung würdig befunden. Solches Verfahren erwidere ich durch genaue Berücksichtigung und ernstliche Prüfung der Bearbeitung Zahn's.

Wenn ich mich auch etwas anders ausdrücken würde, so muss es mich doch erfreuen, dass Zahn (S. 168) über den Titel *ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ* bemerkt: „Jener Titel musste und sollte alle die, welche des grundlosen Glaubens leben, dass es in apostolischer und nachapostolischer Zeit ein auf die Geschichte oder Reden Jesu bezügliches Buch mit dem Titel *λόγια* gegeben habe, an dieses märchenhafte Buch erinnern, von welchem Papias nichts gesagt und kein Gelehrter der alten Kirche etwas gewusst hat.“ Wenigstens einer farblosen Sammelschrift von Sprüchen Jesu gehört auch das grössere, 1903 entdeckte Bruchstück nicht an. Aber wenn es auch anfangs Bekanntschaft mit dem Hebräer-Evangelium beweist, so gehört es doch keineswegs judenchristlicher Überlieferung an, wie Zahn anzunehmen geneigt ist, sondern einer Sammlung von Worten Jesu zur Beglaubigung gnostischer Lehre. Ich habe so hergestellt:

I. *Ο(ὗ) τοῖοι οἱ λόγοι, οὗ(ς ἐλά)λησεν Ἰησοῦς ὁ ζῶν Κ(ηφᾷ) καὶ Θωμᾷ. καὶ εἶπεν· (Μακάριος ὃς) ἂν τῶν λόγων τούτ(ων ἀκούσῃ, θανάτου) οὐ μὴ γεύσηται.* [Etwas anders unten S. 347.]

Zahn stellt her: . . . . *οι . τοῖοι οἱ λόγοι οἱ (ἀπόκρυφοι, οὓς ἐλά)λησεν ΙΗΣ ὁ ζῶν κ(αὶ κύριος, Φιλίππῳ)*

καὶ Θωμᾷ καὶ εἶπεν (αὐτοῖς· πᾶς ὅστις) ἂν τῶν λόγων τούτ(ων ἀκούσῃ, θανάτου) οὐ μὴ γεύσηται.

Den seltsamen Anfang *Οἱ τοῖοι* kann auch Zahn nicht annehmen. Da er den zweiten Buchstaben nicht sicher als *ι* anerkennt, wird er auch meine Lesung *υ* nicht unmöglich finden, wie ich umgekehrt das letzte Wort der ersten Zeile auch *ο(ἰ)* lesen könnte, aber nach dem Facsimile und mit Rücksicht auf die Zeilenlänge *οὖ(ς)* vorziehe[1]). Liest man die zwei ersten Buchstaben *οι*, so können sie nur das Ende eines Wortes und eines Satzes sein. Zahn (S. 176 f.) erklärt es für sicher, dass Z. 1 den Abschluss einer vorhergehenden Reihe von Aussprüchen Jesu bilde. Fürwahr, wenn schon *οὗτοι οἱ λόγοι* Luc. XXIV, 44 einen Abschluss bezeichnet, so noch mehr *τοῖοι οἱ λόγοι.* Hier ist aber kein Abschluss, sondern Aussprüche Jesu folgen nach. Da kann man nicht hinwegkommen um ein vorhergehendes *οὐ*, um Abweisung vorher genannter Herrenworte verwerflicher Beschaffenheit. Warum nicht chiliastischer Beschaffenheit oder Art, wie sie gerade Papias in seiner *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* darbot? Nicht solcher Art sollen die folgenden Worte sein, welche der noch lebende Jesus zwei Jüngern gesagt habe, — der noch lebende Jesus, von welchem Papias das hyperchiliastische Herrenwort über die Weintrauben und Weizenähren der zukünftigen Vollendung berichtet hat. Den lebenden Jesus will Zahn freilich nicht verstehen als *ἔτι ζῶν* Mt. XXVI, 63, sondern als aus dem Tode wieder zum Leben erweckt, ja bereits zum Herrn erhöht, also nach Röm. XIV, 9 *εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.* Zahn ergänzt: *ὁ ζῶν καὶ κύριος (κυριεύων)* und schreibt S. 177 f.: „Erst dem Auferstandenen und Erhöhten kommen diese Attribute [der lebende und der Herr] im vollen Sinne zu;

---

[1]) Zahn (S. 177) muss annehmen, dass die erste lesbare (bis *ἐλα-* erhaltene) Zeile die ganze Breite des Blattes ausgefüllt habe mit 31 Buchstaben.

vgl. Apg. II, 36; Phil. II, 11; Apok. XVII, 14; XIX, 16.“ Aber erst nach der Himmelfahrt Jesu, nachdem er im Himmel die Verheissung des Geistes empfangen und diesen ausgegossen hat auf die erste Jüngerschaft, sagt Petrus Act. II, 36: *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.* Der bereits gen Himmel gefahrene Jesus soll also „der lebende“ sein und zweien seiner auf Erden lebenden Jünger gesagt haben, wie ich jetzt ergänze: *(Ὃς ἐ)ὰν τῶν λόγων τούτ(ων ἀκούσῃ, θανάτου) οὐ μὴ γεύσηται.* Der Schluss von § III bestätigt es vollkommen, dass nur an den noch auf Erden lebenden, noch nicht gekreuzigten, auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Jesus zu denken ist. Zu welchem Jüngerpaare spricht Jesus? Ich trage kein Bedenken, den Kephas nicht blos als Ersten der Apostel, sondern auch als Ersten der Bekenner „des Christus, des Sohnes des lebendigen Gottes“ (Mt. XVI, 16), zu paaren mit Thomas, welcher erst durch sinnliche Wahrnehmung zu dem Ausrufe gebracht wird: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* (Joh. XX, 28). Zahn kann zwar die aramäische Namensform *Κηφᾶς* statt *Πέτρος* nicht für in Ägypten unmöglich erklären[1]), findet aber „die Zusammenstellung des Petrus mit Thomas aller Analogie in der kanonischen und apokryphen Tradition“ widersprechend. Aber sollte die Zusammenstellung des Glaubens- und des Zweifels-Apostels nicht recht bezeichnend sein?

II. *Μὴ πανσάσθω ὁ ζη(τῶν, ἕως ἂν) εὕρῃ, καὶ ὅταν εὕρῃ (θαμ)βηθεὶς βασιλεύσει κα(ὶ ἀναπα)ήσεται.*

Zahn: *Μὴ πανσάσθω ὁ ζη(τῶν, ἕως ἂν) εὕρῃ, καὶ ὅταν εὕρῃ (θαμβηθήσεται, καὶ θαμ)βηθεὶς βασιλεύσει, κα(ὶ βασιλεύσας ἀναπα)ήσεται.*

Die Berührung dieses Ausspruches mit dem Hebräer-Evangelium, wie es Clemens Alex. (Strom. II, 9, 45) ausdrücklich anführt, habe auch ich schon hervorgehoben, wohl

---

[1]) Sein Befremden ist um so weniger begreiflich, da er ja die Berührung dieses Bruchstückes § II mit dem noch nicht griechisch übersetzten Hebräer-Evangelium selbst hervorhebt.



bemerkt habe ich auch die noch grössere Übereinstimmung mit dem Wortlaute Strom. V, 14, 97, wo Zahn eine ausführlichere Wiedergabe desselben Herrenwortes in dem Hebräer-Evg. entdeckt hat. Ich fand es „möglich, dass Clem. Al. an dieser Stelle nicht aus dem Hebr.-Evg. selbst, sondern aus einer ähnlichen Umbildung des Ausspruches, wie in unserem Schriftstücke, wenn nicht aus diesem selbst, geschöpft hat". Zahn (S. 171 f.) findet hier seine frühere Vermutung bestätigt, dass in den drei Gestalten dieses Herrenwortes „verschiedene Versuche der Übersetzung eines fremdsprachlichen Originals vorliegen". Ich weiss es wohl, dass Zahn meiner Ansicht widerspricht, schon Hegesippus habe nach Euseb. H. E. IV, 22, 8, wie nach ihm Clemens Alex., eine griechische Übersetzung des syrischen, d. h. semitischen, Evangeliums als *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* benutzt. Aber die Möglichkeit kann auch Zahn nicht widerlegen, dass gerade diese Stelle des hebräischen Evangeliums, welches von Nichthebräern *καθ' Ἑβραίους* genannt ward, wohl geeignet war, in Schriften über Worte Jesu weiter ausgeführt zu werden. Eine Ausführung solcher Art mögen wir bei Clemens Alex. Strom. V, 14, 97 und in unserem Bruchstücke wiederfinden. Ob man diese mit jener möglichst gleich zu machen hat, ist die Frage.

III. *Λέγει Ἰ(ησοῦς· Τίνες) οἱ ἕλκοντες ἡμᾶς (εἰσιν; ἡ βασιλεία ἐν οὐρα(νῷ καὶ) τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ(ανοῦ). τί ὑπὸ τὴν γῆν ἐστι(ν); οἱ ἰχθύες τῆς θαλά(σσης ἕλκον)τες ὑμᾶς. καὶ ἡ βασ(ιλεία) ἐντὸς ὑμῶν ἐστι(ν. ὃς ἂν ἑαυτὸν) γνῷ, ταύτην εὑρή(σει). ἑαυτοὺς γνώσεσθε. ὑμεῖς ἐστε τοῦ πατρὸς τοῦ τ(ελείου). γνῶσθε ἑαυτοὺς ἐν (αὐτῷ). καὶ ὑμεῖς ἐστε ἡ πτό(α). οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ(ρωπος δευτε)ρῶν ἐπερωτῆσαι, πά(λιν δευτε)ρῶν περὶ τοῦ τόπου τῆ(ς βασιλείας). ὅτι σῆτες πολλοὶ ἔσονται π(ρῶτοι ἔσχατοι, καὶ) οἱ ἔσχατοι πρῶτοι. καί (εἰ)σιν.*

Zahn hat in § III. IV beinahe ganz auf Ergänzungen verzichtet, weil diejenigen der ersten Herausgeber ihn nicht befriedigten, er selbst aber noch nichts Besseres zu bieten

wusste[1]). Vielleicht wäre er doch über Einiges ins Reine gekommen, wenn er meine Herstellung einer Kenntnisnahme gewürdigt hätte. Ich meine denn doch einen befriedigenden Sinn gewonnen zu haben. Nachdem die beiden Jünger darauf hingewiesen waren, dass, wer nach unablässigem Suchen findet (Mt. VII, 7), staunend zur *βασιλεία* und zur Ruhe gelangen wird (§ II), werden sie belehrt, dass „uns“ Pneumatiker nach oben zieht das Reich im Himmel und die Vögel des Himmels. Nach unten ziehen „euch“ Psychiker die Fische unter der Erd(oberfläch)e, mit welchen es gerade der Fischer Kephas zu thun hat. Doch gilt auch ihnen das Wort (Luc. XVII, 21): „Das Reich ist in euch.“ Wer sich selbst erkennt, wird das Reich finden. Sind doch auch diese „Ihr“ Angehörige des vollkommenen Vaters. So erkenne man sich denn selbst „in ihm“ (wie Dräseke glücklich ergänzt hat). Und doch seid „Ihr“ Psychiker oder Fischerseelen die Furcht oder Angst selbst. Ihr lasset ab „zu suchen, bis ihr findet“ (§ II), ihr seid zu ängstlich, um das *ἑαυτοὺς γνώσεσθε* durch wiederholte Befragung zu dem Ziele zu führen, dass ihr den Ort des Reiches *ἐντὸς ὑμῶν* findet. Denn heuer (in dem angenehmen Jahre des Herrn, Luc. IV, 19) werden viele Erste Letzte und Letzte Erste sein (Mt. XIX, 30; Mc. X, 31; anders Luc. XIII, 30), „und sind es“. In dem Jahre des Heils geschieht die grosse geistige Umwälzung, dass viele als Erste Geltende zu Letzten, Letzte zu Ersten werden. Judenchristlich ist das keineswegs gemeint, sondern gnostisch. Das *Γνῶσθε ἑαυτοὺς ἐν τῷ πατρὶ τῷ τελείῳ* erschliesst das Himmelreich in uns.

IV. *Λέγει Ἰησοῦς· (Τὸ μὴ ἔμπροσ)θεν τῆς ὄψεώς σου καὶ (κεκρυμμένον) ἀπό σου ἀποκαλυφ(θ)ήσετ(αι . ἔσ)τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε(ρωθήσεται) καὶ τεθαμμένον ὃ ο(ὐκ ἐγερθήσεται).*

[1]) Wenigstens das eine eigene Zeile (19) bildende *ὑμεῖς* hätte Zahn nicht mit der editio princeps dem Zeile 20 (nicht 19) beginnenden *ἔστε* nachstellen sollen, ebenso wenig das eine eigene Zeile (26) bildende *ὅτι* dem Zeile 27 (nicht 25) beginnenden *σετε* (l. *σὺ τες*).

Zahn: *Λέγει ΙΗ̅Σ̅⟩ . . . ϑεν τῆς ὄψεως σου καὶ . . . ἀπὸ σοῦ ἀποκαλυφ(ϑ)ήσε(ται σοι. οὐ γάρ ἐσ)τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε(ρωϑήσεται) καὶ τεϑαμμένον ὃ ο(ὐκ ἐγερϑήσεται).*

Ich fand hier einen gut gnostischen Sinn. Wird auch dem Kephas (und Thomas) das nicht vor Augen Liegende und von ihm [ihnen] Verborgene enthüllt werden, so hat doch auch die Gnosis ihre Grenze. Es giebt auch, wie für die Mehrzahl der Äonen einen unergründlichen Bythos, so für den Gnostiker Verborgenes, was nicht offenbart werden wird, aber auch etwas Begrabenes, was nicht auferweckt werden wird, was für immer dahin ist; das Weltliche oder Irdische. Zahn will das einfach Biblische festhalten (vgl. Mt. X, 26; Mc. IV, 22; Luc. VIII, 17). Was soll aber, zumal in diesem Zusammenhange, der Satz, dass nichts Verborgenes ist, was nicht offenbart, nichts Begrabenes, was nicht auferweckt würde?

V. *(Ἐξ)ετάζουσιν αὐτὸν ο(ἱ μαϑηταὶ καὶ λέ)γουσιν· Πῶς νηστεύ(σωμεν καὶ λυπώ)μεϑα καὶ πῶς (ἕξωμεν κ)αὶ τί παρατηρή(σωμε)ν;*

Zahn *(Ἐξ)ετάζουσιν αὐτὸν ο(ἱ μαϑηταὶ καὶ λέ)γουσιν· Πῶς νηστεύ(σωμεν καὶ πῶς προσευξώμ)εϑα καὶ πῶς (ποιήσωμεν ἐλεημοσύνην κ)αὶ τί παρατηρήσ(ωμεν ἐν τοῖς σάββασι)ν;*

Versteht man so, wie ich meine, das Wort von dem Begrabenen, was nicht auferweckt werden wird, so erhält nicht blos das zu dem Jüngerpaare Gesagte einen guten Abschluss, sondern auch die folgende Frage aller (gleichfalls anwesend gedachten) Jünger eine wirkliche Veranlassung. Was für immer begraben bleiben soll, führt auf Fasten und Trauer. Die Jünger befragen Jesum: „Wie sollen wir fasten und trauern, und wie sollen wir es halten, und was sollen wir beobachten?"

Zahn (S. 173 f.) lässt die Jünger Jesum nach den drei guten Werken, welche er Mt. VI, 1—18 bespricht, befragen, nur in verkehrter Ordnung: Fasten, Gebet und Almosen, was nicht ohne Schwierigkeit in die Lücken der Zeilen hineingeschafft wird. Nicht genug mit diesen drei Fragen, viertens soll noch eine Frage über die rechte

Sabbatfeier hinzugekommen sein. Alles ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.

VI. *Λέγει Ἰησοῦς· (Ὅσα παρατηρ)εῖται μὴ ποιεῖτ(ε κατὰ τ)ῆς ἀληθείας ἀν(ιώμενοι· ὁ δ' ἐ)ν ἀπ(οκεκρ)υμμένῳ νηστεύων μα)κάρι(ός) ἐστιν. (ὥστε ἐν ἀποκρύφ)ῳ ἔστ)ιν λυπεῖσθαι καὶ νηστεύε)ιν.*

Zahn: *Λέγει ΙΗΣ (ὥσπερ οἱ ὑποκρ)ειταὶ ποιεῖτε (μηδέν, ἀλλὰ μετὰ πάσ)ης ἀληθείας ἀν(αβλέπετε πρὸς τὸν πατέρα τὸν ἀπ)οκεκρ(υμμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. μα)κάρι(ός) ἐστιν . . . . ιν . . .*

Bei meiner Ergänzung haben die Jünger Jesum nur befragt über Fasten und Trauer, wie sie sich dabei halten und was sie beobachten sollen. So erhalten sie denn auch nur den Bescheid, dass sie augenfällige Beobachtung vermeiden, gegen die Wahrheit nicht trauern sollen. Im Verborgenen mag man trauern und fasten. Bei Zahn's Ergänzung erhalten die Jünger auf ihre vierfache Anfrage den Bescheid, dass sie nicht, wie die Heuchler, sondern mit aller Wahrhaftigkeit zu dem in den Himmeln verborgenen Vater aufblickend fasten, beten, Almosen geben und Sabbat feiern sollen.

Bei dem kleineren Bruchstücke stimmt Zahn den ersten Herausgebern (p. 37—45), welche es auf ein verlorenes Evangelium zurückführen, bei. Dass er das Gnostische dieses Stückes nicht erkennt, wundert mich, da er in Zeile 12. 13 mit meiner Ausfüllung zusammentrifft: *τί ἐν(δύεσθε) καὶ ὑμεῖς;* Meine Ausführung in dieser Zeitschrift 1904, S. 569 f. hat er freilich gar nicht angesehen.

Den Schluss habe ich so hergestellt: *Ἔλ(εγε· Τὴν κλεῖδα) τῆς (γνώσεως ἐ)κρύψ(ατε· αὐτοὶ οὐκ) εἰσῆλ(θατε καὶ τοῖς εἰσέρχομένοις οὐ)κ ἀν(εῴξατε, τοὺς) δὲ γεί(τονας ὁ)μοίω(ς ἀ)κεραί(ους ἐ)ρα(διουργήσατε).*

Zahn: *Ἔλ(εγε· Τὴν κλεῖδα) τῆς (γνώσεως ἐ)κρύψ)ατε· αὐτοὶ οὐκ) εἰσῆλ(θατε, καὶ τοῖς) εἰσερ(χομένοις οὐ)κ ἀν(εῴξατε. φρόνιμοι) δὲ γεί(νεσθε ὡς ὄφεις, ὁ)μοίω(ς δὲ καὶ ἀ)κέραι(οι ὡς περιστε)ρα(ί . . .*

Mt. XXIII, 13 ruft Jesus ein Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer aus, weil sie das Himmelreich verschliessen vor den Menschen, selbst nicht eingehen und die Eingehenden nicht eingehen lassen. Luc. XI, 52 ruft er ein Wehe aus über die Gesetzeslehrer, weil sie den Schlüssel der Erkenntnis weggeschafft haben, selbst nicht eingehen und die Eingehenden hindern. Das Wehe gilt doch sicher der Bosheit, dass Schriftgelehrte und Pharisäer oder auch Gesetzeslehrer Anderen den Eingang in das Himmelreich oder in die Erkenntnis nicht gestatten oder gar hindern. Die Unklugheit, dass sie selbst nicht eingehen, kommt kaum in Betracht. In unserem Bruchstücke macht Jesus aber seinen unmittelbaren Jüngern den Vorwurf, den Schlüssel der Gnosis[1]) verborgen zu haben, selbst nicht eingegangen zu sein und den Eingehenden nicht geöffnet zu haben. Kein Wehe, nur ein Vorwurf, und zwar nicht sowohl von Bosheit als von Unklugheit. Die unmittelbaren Jünger Jesu haben den Schlüssel der Gnosis verborgen[2]), zu allererst für sich selbst, da sie ja selbst nicht eingehen, aber auch für Andere, welchen sie nicht geöffnet haben. Da nun auf alle Fälle *ἀ)κεραι* . . . folgt, so begreife ich es vollkommen, dass Zahn das Allerletzte aus Mt. X, 16 ergänzt, und erkenne es an, dass diese Ergänzung wohl in Frage kommt. Aber ich glaube, dass auch meine Ergänzung Erwägung verdient. Dass *ὁ)μοίω(ς ἀ)κεραί(ους*, was ich auf die von den unmittelbaren Jüngern vernachlässigten lauteren Seelen aus der Heidenwelt beziehe[3]), nicht blos auf die eingehenden

[1]) Clem. Hom. XVIII, 15: *παρ' αὐτοῖς* (*τοῖς σοφοῖς* Mt. XI, 25) *γὰρ ἡ κλεὶς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ἀπέκειτο, τοῦτ' ἔστιν ἡ γνῶσις τῶν ἀπορρήτων.* 16: *ἐπειδὴ ἀπέκρυβον τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας.*

[2]) Die Vergleichung von Clem. Hom. XVIII, 16 (*ἀπέκρυβον*) spricht mindestens für die Beibehaltung von *γνώσεως* in der auszufüllenden Lücke. Ob man noch *τῆς βασιλείας* hinzufügen darf, ist fraglich.

[3]) Dass dieser Schriftsteller das angenehme Jahr des Herrn, in welchem diese Worte gesprochen sein sollen, vergisst und in die apostolische Zeit verfällt, kann nicht Wunder nehmen.

(eingehen wollenden) Juden Bezug hat, sondern auch die selbst nicht eingehenden Jünger als lautere Seelen, aber ohne Schlangenklugheit, gelten lässt, scheint mir selbstverständlich zu sein. War es doch Klugheit des von manchen Gnostikern geradezu gefeierten Ophis, dem ersten Menschenpaare den Weg zu der Gnosis des Guten und des Bösen zu weisen.

Allerdings habe ich drei Versehen zu berichtigen: In dem Logia-Bruchstücke § III, Zeile 27. 28 *KAI OI* statt *καὶ OI*, wie meine Herstellung des Textes richtig bietet. In dem vermeintlichen Stücke eines verlorenen Evangeliums Zeile 46 (bei mir 47) *CICEP* statt *EICEP*, Zeile 48 (bei mir 49) *ΓΕΙΤ* . . . statt *ΓΕΙ* . . . . Bei Zahn finde ich das doppelte Versehen der ursprünglichen Herausgeber wieder, in jenem Stücke die allein stehenden Wörter *ΥΜΕΙΣ* und *ΟΤΙ* als zweite Wörter der folgenden Zeilen (bei mir 19 und 26) angesehen zu haben. Ausserdem giebt Zahn Zeile 20 (21) *ΓΝΩΣΘΕ* wieder: *γνώστε* (*γνώσεσθε*).

XII.

Das Judentum im westgotischen Spanien von König Sisebut bis Roderich (612—711).

Beiträge zur Kirchen- und Culturgeschichte des Frühmittelalters.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn[1]).

Im spanischen Westgotenreich, wozu auch die Narbonensis, das heutige Languedoc, gehörte, erfreute sich die reiche und angesehene Judenschaft unter dem arianischen

---

[1]) Vgl. hierzu J. M. Jost, Gesch. der Israeliten V, Berlin 1825,

Regime einer von den Römern überkommenen weitgehenden Duldung. Erst seit Rekared dem Katholischen (586—601) begannen die Massregelungen, die anfangs noch ziemlich glimpflich, seit Sisebut und vollends seit dem vierten Toletanum von 633 immer mehr zu einem Nationalsport ausarteten. Die staatsrechtliche Stellung des spanischen Judentums war um so bedenklicher, als die toletanischen Synoden seit dem grossen Bekehrungsconcil von 589 zugleich Reichstage waren. Graetz, Gesch. der Juden V[3], S. 63 meint zwar, auch die schlimmsten Judengesetze wären thatsächlich unausgeführt geblieben, aber nur deshalb, weil er die relative Schwäche des westgotischen Königtums überschätzt. Dieser Anschauung widerspricht auch der geschichtliche Zusammenhang, die gesamte zur Katastrophe drängende ethische und sociale Entwickelung des staatlichen Lebens auf der iberischen Halbinsel.

Das cap. XIV des dritten Toletanums vom 8. Mai 589 (Mansi IX, S. 996, Hefele, Conc. III[2], S. 52) schliesst die Juden von Richterstellen, von Ämtern mit Strafgewalt auch über Christen aus; ausserdem heisst es da: „Kein Jude darf eine Christin zur Frau oder Concubine haben; Kinder aus solcher Verbindung müssen getauft werden. Die Israeliten dürfen für eigenen Gebrauch keine

---

S. 103—148, Graetz, Geschichte der Juden V, 3. A., Leipzig 1895, S. 60—64. 128—142, Gams, K.-G. Spaniens II[2], E. S. Ff. = Edmond Salusburg Ffoulkes [?], Artikel Toledo, councils of . . . im Dictionary of christ. antiquit. . . by Will. Smith and Sam. Cheetham, vol. II, Lond. 1880, S. 1966 B—1972 A, Aschbach, Westgoten, Lembke, Spanien [I], Felix Dahn, Könige V. VI[1], S. 430 bis 504, VI[2], Anhang und die Artikel über die einzelnen in Betracht kommenden Gotenkönige Leovigild, Rekared I., Sisebut, Swinthila, Sisinanth, Kindila u. s. w. in der Allgem. deutschen Biographie, und Franz Görres, König Rekared und das Judentum, Zeitschr. f. w. Theol. XL, H. 2, S. 284—296, Rekared der Katholische, ebenda XLII, S. 270—322, Julian von Toledo, ebenda XLVI = 1903, S. 524—553, König Witiza, ebenda XLVIII = 1905, H. 1, S. 96—111 und Art. Sisebut in der Hauck'schen R.-E. f. prot. Theol., 3. A. (wird demnächst gedruckt); weitere Litteratur im Aufsatz selbst.

christlichen Sklaven kaufen, und sind letztere mit jüdischem Ritus befleckt oder gar beschnitten, so sollen sie ohne Lösegeld frei werden und zum Christentum zurückkehren. Dieses cap. XIV nahm Rekared in erheblich verschärfter Form in die „Leges Visigothorum" auf (ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, lib. XII, tit. 2, XII, p. 305); der verschärfende Passus lautet: ... „Ille autem, qui christianum mancipium circumciderit, omnem facultatem amittat et fisco adgregetur; zu deutsch: Wer einen christlichen Sklaven beschnitten hat, soll sein gesamtes Vermögen einbüssen und Leibeigener des Fiscus werden. Diese Verschärfung war noch nicht die Verfolgung selbst, wohl aber ein „Zugang" zur Judenhetze und zeigte fanatischeren Nachfolgern, zumal einem Sisebut (reg. 612—620), den Weg, wie man den reichen und einflussreichen Kindern Israels beikommen könne. Verglichen mit dem antisemitischen Vorgehen Rekared's und seines dritten Toletanums, waren die beiden Massnahmen des Narbonense vom 1. Nov. 589, einer Provinzialsynode, gelinde zu nennen: Can. 4 (Mansi IX, S. 1015, Hefele III², S. 54 und Gams II², S. 17) verpflichtet auch die Juden zur Sonntagsruhe. Can. 9 fordert die Juden unter Androhung einer Geldbusse auf, ihre Toten nach altjüdischer Sitte ohne Gesang zu beerdigen (... „ut Judaeis non liceat corpus defuncti deducere psallendo" ...; s. Mansi IX, S. 1016, Hefele III², S. 54 und Gams II², S. 17).

1. In der That nahm der erste spanische Judenverfolger, sonst in jeder Hinsicht ein vortrefflicher Herrscher, als er seinen berüchtigten antisemitischen Feldzug eröffnete (schon 612/13), gleich im ersten seiner judenfeindlichen Gesetze (Leg. Visigoth. l. XII, tit. 2, XIII, ed. Zeumer, S. 305 f., das zweite Gesetz l. XII, tit. 2, XIV, ebenda S. 307) keinen Anstand, von der schneidigen Rekared-Verfügung auszugehen. Sisebut richtet seinen ersten antisemitischen Ukas nur an drei Bischöfe, an zwei Namens Agapius und an Cäcilius von Mentesa (Jaen),

der auch sonst als Vertrauensmann des Monarchen erscheint. Es ist die Frage: Warum wendet er sich nicht an Isidor von Sevilla, seinen väterlichen Freund? Beide, von gleichem Feuereifer für die Orthodoxie beseelt, sind auch in ihren litterarischen Bestrebungen congeniale Naturen. Nur in der Judenfrage stimmten König und Metropolit nicht völlig überein. Im Can. 57 des vierten Toletanums von 633 (Mansi X, S. 633) ist ausdrücklich die Rede von „massenhaften Zwangstaufen der Juden zur Zeit Sisebut's". Man braucht wegen dieser freilich entscheidenden Stelle nicht notwendig anzunehmen, Sisebut hätte noch in einem dritten Gesetz die Israeliten gerade vor die Alternative gestellt, sich taufen zu lassen oder auszuwandern. Im Gegenteil: Die überaus harte Ausführung der beiden Decrete vom Jahre 612/13 genügte vollständig, sehr viele Juden zwischen der Zwangstaufe und dem Exil wählen zu lassen, und gerade diese Zwangstaufen missbilligt der Polyhistor des Frühmittelalters entschieden. In seiner „historia Gothorum", ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI[2], p. 291 lesen wir: „qui [Sisebutus] in initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permovens aemulationem quidem (dei) habuit, sed non secundum scientiam . potestate enim conpulit, quos provocare fidei ratione oportuit." Sisebut's Fanatismus atmende Judengesetze wurden sicher unter dem toleranten Swinthila (reg. 621—631), dem ersten katholischen „Leovigild", der sogar entgegen dem cap. 18 des dritten Toletanums kein einziges Provinzialconcil abhalten liess, thatsächlich nicht ausgeführt.

2. Erst auf dem vierten, von dem „Pfaffenkönig" Sisinanth (reg. 631—636) berufenen Toletanum vom 5. Dec. 633, einem von 62 Bischöfen besuchten und von Isidor präsidirten Nationalconcil, wurde das Judentum wieder Gegenstand lebhafter Verhandlungen (s. die Acten bei Mansi X, S. 611—650 und zur Erläuterung Hefele III[2], S. 79—88, Gams II[2], S. 90—101, Dahn VI[1], S. 443—452 und E. S. Ff. a. a. O. S. 1968 B—1969 B).

Die cap. 57—66 einschliesslich (Mansi X, S. 633—635) befassen sich mit dem Judentum. Cap. 57, offenbar von dem Hispalenser inspirirt, verbietet zwar grundsätzlich die Zwangstaufen der Israeliten und missbilligt folgerichtig Sisebut's gewaltthätiges Gebahren, stellt aber die gleichfalls von Fanatismus zeugende Norm auf, die damals auf unrechtmässige Weise der Kirche zugeführten Juden bezw. deren Nachkommen müssten unter allen Umständen in dem ihnen aufgenötigten katholischen Christentum beharren, „ne nomen divinum blasphemetur et fides, quam susceperunt, vilis ac contemptibilis habeatur". An dieser Auffassung, an dem Satze „Getauft bleibt getauft" hat die katholische Kirche von einst bis heute festgehalten. Ich erinnere an den einst vielberufenen zwangsweise getauften römischen Judenknaben Mortara, der es, von der Gunst Pius' IX. getragen, zu einem angesehenen Posten in der päpstlichen Hierarchie gebracht hat und noch vor einigen Jahren auf einer Katholikenversammlung im rheinischen Köln eine gewisse, unfreiwilliger Komik nicht ganz entbehrende Rolle, gespielt hat!

Die folgenden Capitel 58—66 stellen den sogenannten Iudaei relapsi, d. h. den nach ihrer Zwangstaufe wieder zum Glauben ihrer Väter zurückgekehrten Kindern Israels, unerhörte, ja unerträgliche Massregelungen in Aussicht. Diese capitula lauten in der zutreffenden Verdeutschung Hefele's (III², S. 85 f., vgl. auch Gams' Übersetzung II², S. 99 f.) wie folgt: Cap. 58. Viele Geistliche und Laien haben sich bisher von den Juden bestechen lassen und sie beschützt. Wer solches künftig noch thut, wird anathematisirt und ausgeschlossen. Cap. 59. In Betreff der Juden, welche den christlichen Glauben angenommen haben, aber später wieder jüdische Gebräuche begehen und sogar an Anderen die Beschneidung vollziehen, beschliesst die heil. Synode unter Zustimmung des Königs Sisinanth, dass solche Verbrecher durch den Bischof zur Rückkehr zum Glauben gezwungen werden sollen. Sind die von ihnen Beschnittenen ihre Söhne, so

sollen sie von den Eltern getrennt, sind sie aber Sklaven, so sollen sie frei werden. Cap. 60. Überhaupt sollen die (getauften) Söhne und Töchter der Juden von den Eltern getrennt, entweder in Klöstern oder von christlichen Männern oder Frauen erzogen werden. Cap. 61. Obgleich die wieder apostasirten getauften Juden Güterconfiscation verdient haben, so sollen doch ihre Kinder, wenn sie gläubig sind, das elterliche Vermögen erben. Cap. 62. Getaufte Juden dürfen mit den ungetauften keinen Verkehr haben. Cap. 63. Wenn ein Jude eine Christin zum Weib hat, so muss er, wenn er mit ihr fortleben will, Christ werden. Thut er es nicht, so werden sie getrennt, und die Kinder folgen der Mutter. Ebenso müssen die Kinder ungläubiger (jüdischer) Mütter und christlicher Väter Christen werden. Cap. 64. Getaufte Juden, welche sich wider den Glauben verfehlten, dürfen nicht Zeugen sein, auch wenn sie behaupten, sie seien Christen. Cap. 65. Auf Befehl des Königs befiehlt die Synode, dass Juden und Judensöhne keine öffentlichen Ämter verwalten dürfen. Cap. 66. Juden dürfen keine christlichen Sklaven kaufen oder besitzen. Haben sie solche, so werden sie frei." Mit den soeben mitgeteilten gesetzlichen Chicanen waren die Judenhetzen der Pyrenäen-Halbinsel officiell besiegelt. Dieses von einem zügellosen Fanatismus unaufhörlich geschürte Feuer erlosch niemals und trug mittelbar sehr viel zur frühen Katastrophe des Reiches in der Unglücksschlacht am Guadalete (19.—26. Juli 711) bei.

3. Auf der nächsten Generalsynode, dem von Kindila (reg. 636—640), auch einem „Pfaffenkönig", berufenen und vom toletanischen Metropoliten Eugenius I. geleiteten fünften Toletanum von 636 (s. die Acten bei Mansi X, S. 654 und zur Erläuterung Hefele III², S. 88 f., Gams II², S. 119 f. und Dahn VI¹, S. 452—455), spielte die Judenfrage keine Rolle. Die wenig hervorragenden acht capitula dieser Synode bedeuten nichts als eine Einschärfung des Schlusscapitels 75 des vierten Toletanums

(Mansi X, S. 637—641) zu Gunsten des neuen Königs und der Krone überhaupt. Dagegen ist das auch von Kindila[1]) einberufene sechste Toletanum von 638 dieses „Pfaffenkönigs“ und seiner ihn gängelnden Priesterschaft durchaus würdig (s. die Acten bei Mansi X, S. 659 und zur Erläuterung Hefele III², S. 89—92, Gams II², S. 121—123 und Dahn VI¹, S. 455—458). Es atmet mit seinen 19 Capiteln einen fanatisch-antisemitischen Geist. Cap. 3 besagt: Im Lande werden künftig nur Katholiken geduldet. Alle Juden trifft, falls sie die Zwangstaufe ablehnen, Ausweisung. Jeder künftige König muss bei Strafe des Anathems schwören, keine Juden in seinem Staate zu dulden. Alle judenfeindlichen Beschlüsse des vierten Toletanums von 633 (cap. 57—66) werden erneut bestätigt.

Auch das von König Rekiswinth (reg. 649—672) berufene achte Toletanum vom 16. Dec. 653 (s. die Acten bei Mansi X, S. 1206 ff. und zur Erläuterung Hefele III², S. 98—100, Gams II², S. 126 ff. und Dahn VI¹, S. 462—465) bestätigt erneut, und zwar im 12. Canon, die judenfeindlichen Verfügungen des vierten Toletanums von 633 (can. 57—66). Den Acten dieser Synode ist als dritter Anhang eine Eingabe der getauften Juden von 654 beigegeben, worin sie ihre Beharrlichkeit in ihrem neuen Glauben versprechen (vgl. Hefele III², S. 99 und Gams II², S. 128). Das neunte Toletanum vom Nov. 655, ein Provinzialconcil unter dem Vorsitz des toletanischen Metropoliten Eugen II. (s. die Acten bei Mansi XI, S. 23, Hefele III², S. 100—102, Gams II², S. 128—130 und Dahn VI¹, S. 465 f.), befahl im Schlusscanon 17 den getauften Juden, sich stets zum bischöflichen Gottesdienst einzufinden, „damit der Oberhirte ihre Gläubigkeit sehen

[1]) Diesen fanatischen Judenverfolger und Sklaven der Bischofsmütze nennt Hefele III², S. 94 auffallender Weise einen „trefflichen König“ [!], Dahn VI¹, S. 424 mit mehr Recht „völlig priesterergeben“.

kann. Wer es nicht thut, soll je nach seinem Alter mit Schlägen oder Fasten bestraft werden!“ Das zehnte Toletanum vom 1. Dec. 656 (s. die Acten bei Mansi XI, S. 31, Hefele III^{2}, S. 102—104, Gams II^{2}, S. 131 f. und Dahn VI^{1}, S. 466—468) untersagte im Canon 7 den Geistlichen, christliche Sklaven an Juden zu verkaufen.

4. Das von dem herrschgewaltigen Primas Julian von Toledo (680—690) geleitete zwölfte Toletanum vom 9.—25. Jan. 681 (s. die Acten bei Mansi XI, S. 1023 bis 1043, Hefele III^{2}, S. 315—319, Gams II^{2}, S. 168 bis 171, Ferreras-Baumgarten, Spanien II, S. 437 bis 442, Dahn VI^{1}, S. 476—480, Helfferich, Westgoten-Recht, S. 194—198 und Lembke a. a. O. S. 147 f.) billigte im cap. IX (Hefele III^{2}, S. 318) die 20 [!] antisemitischen Decrete des Königs Erwig. Es ist das eine Codification aller seit den Tagen Rekared's und Sisebut's ergangenen judenfeindlichen Gesetze, aufgenommen auch in die Leges Visigothorum, tit. 12, 3, ed. Zeumer (vgl. Gams II^{2}, S. 170 f.). Der geistige Vater dieser inquisitorischen Musterkarte, von der Hefele III^{2}, S. 318, Dahn VI^{1}, S. 425—427 und Graetz, Gesch. der Juden V^{3}, S. 134—136 einen guten Auszug bieten, war natürlich Julian. Er, selbst jüdischer Abstammung (vgl. das chron. Pacense c. 23, ed. Migne, Patrol. Lat. vol. 96, S. 1260: . . . „ex traduce Iudaeorum“ . . .), verfolgte die früheren Stammesgenossen mit dem glühenden Eifer eines Renegaten. Das **16.** Toletanum vom 2. Mai 693, vom König Egika (687—701) einberufen (s. die Acten bei Mansi XII, S. 59 ff., Hefele III^{2}, S. 349—352, Gams II^{2}, S. 180 bis 183 und Dahn VI^{1}, S. 491—497), verfügt im cap. I Folgendes: Mit den alten Gesetzen, betreffend die Zwangstaufen der Juden, sollen staatliche Bestechungen (durch Steuernachlässe) Hand in Hand gehen.

Das **17.** Toletanum vom 9. Nov. 694, eine gleichfalls von Egika einberufene Generalsynode (s. die Acten bei Mansi XII, S. 94 ff., Gams II^{2}, S. 183 und Dahn VI^{1},

S. 498—501), wurde veranlasst durch eine Verschwörung der seit Generationen beispiellos hart verfolgten Juden mit ihren afrikanischen Glaubensgenossen. Cap. 8 verhängt die schärfsten Massregeln gegen überzeugungstreue Juden. Sie sollen, falls sie die Taufe nur zum Schein angenommen haben, ihr Vermögen einbüssen und Staatssklaven werden. Ihre Kinder müssen vom siebenten Jahre an von ihnen entfernt und später mit Christen verheiratet werden (vgl. auch Graetz V³, S. 139—141 und Jost, Israeliten V, S. 147 f.) Sehr förderlich handelt Dahn über die Judenhetze des 17. Toletanums in seinem erst unlängst erschienenen Artikel über König Egika (Allg. deutsche Biographie, 48. Bd., Leipzig 1903, S. 273 f.); er meint gewiss zutreffend: „Das von dem Concil über die sämtlichen Juden — nicht nur die des Verrats beschuldigten — verhängte Strafgericht war furchtbar . . ., so dass im Laufe des nächsten Menschenalters die Aufsaugung der Verhassten hätte vollzogen sein müssen, hätte das Gotenreich noch so lange bestanden!"

Die Acten des letzten (18.) Toletanums, das unter dem viel verleumdeten König Witiza (701—710) stattfand, sind verloren gegangen, wahrscheinlich durch klerikale Fanatiker beseitigt; alles Nähere findet der Leser in meinem unlängst in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz „König Witiza" (Zeitschr. f. w. Theol. XLVIII = 1905, H. 1, S. 96—111). Schwerlich hat dieser beim Gemeinvolk äusserst beliebte, von dem Adel und der Geistlichkeit glühend gehasste letzte katholische „Leovigild" in sich selbst den Mut und die Kraft gefunden, die ebenso widersinnige als abscheuliche Judenhetze wirksam einzudämmen. Die rachsüchtige Erbitterung der Juden erscheint bei seinem Ableben unvermindert und trägt schon im folgenden Jahre (711) sehr viel zur Katastrophe am Guadalete durch die Araber bei, die dem letzten Gotenkönig Thron und Leben kostet und dem Sieger sehr bald (712) die Tore der Residenz so vieler Gotenherrscher öffnet.

XIII.

Psellos und seine Anklageschrift gegen den Patriarchen Michael Kerullarios.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

(Zweiter Artikel.)

2. Der Vorwurf der Gewaltanmassung (*τυραννίς*).

Psellos wendet sich jetzt (XXXI, S. 42) zum zweiten Anklagepunkte, der Klage auf Tyrannis oder doch immerhin Majestätsbeleidigung (*καὶ τυραννίδος εἴτ᾽ οὖν καθοσιώσεως τὸν ἄνδρα διώκομεν*). „Es giebt“ — so beginnt er mit grossem Nachdruck, in der Tonart jetzt erheblich schärfer werdend — „unter Hellenen und Barbaren, Gelehrten und Ungelehrten, Senatoren und Klerikern Niemanden, der nicht wüsste, dass der Patriarch bisher über alle Tyrannen hinausgegangen, jedes Mass von Frechheit überschritten, alles, was ehrwürdig ist, verächtlich behandelt, ganz einfach sich wie ein Rasender gebärdet und das Heilige ganz augenscheinlich vernachlässigt hat.“ Um planmässig zu verfahren, will er an den hier in Betracht kommenden bisherigen Verlauf der Dinge erinnern. Nur so können die Einzelheiten der gegenwärtigen Zeitumstände richtig gewürdigt werden. Das Staatsschiff befand sich damals (XXXII, S. 43) auf wogender, sturmbewegter See, der Steuermann besass — es war Kaiser Michael VI. Stratiotikos (30. Aug. 1056 bis 31. Aug. 1057), Psellos bedient sich aus schonender Rücksicht auf die Regierung absichtlich eines freundlichen Ausdrucks — keine besondere Kunst des Herrschens; da wäre das Schiff beinahe gescheitert, wenn Gott nicht einen glücklichen Wandel

der Dinge herbeigeführt hätte. Das gesamte Heer und der ganze alte Adel samt allen angestammten Würdenträgern (*ὅσον τε ἄνωθεν εὐγενὲς καὶ πατρόθεν ἔχον τὴν τάξιν*) riefen im Sturm und in sehnsüchtigem Verlangen den zum Kaiser aus, zu dessen Lobe Psellos hier nichts zu sagen nötig hat, ja den er nicht einmal mit Namen nennt, Isaak Komnenos (8. Juni 1057—1059). „Eine solche Erregung" hat es nach Psellos' Bekenntnis „weder früher gegeben, noch wird sie je wieder vorkommen". „Aber es ward auch," fügt er hinzu, „unter allen keiner je so vorzüglich und die anderen bei weitem überragend gesehen in der Herrscherkunst, die ich für die Kunst aller Künste und die Wissenschaft aller Wissenschaften erkläre" (*οὔτε τις τῶν ἁπάντων ἔκκριτος οὕτως, καὶ κατὰ πολὺ τῶν ἄλλων ὑπερανεστηκὼς πρὸς τὴν βασίλειον ἐπιστήμην ὤφθη ποτέ, ἣν τέχνην ἐγὼ τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν τίθεμαι*).

Hier hören wir wieder einmal den alten Platoniker Psellos. Wir brauchen aber auf seine zunächst folgenden Auseinandersetzungen (XXXIII, S. 44/45) nicht zu achten, da sie mit der Anklage gegen den Patriarchen nur in sehr losem Zusammenhange stehen. Es sind die Verhandlungen zwischen Michael Stratiotikos und Isaak Komnenos, bei deren Darlegung der gewandte Anwalt in geschickter Verwendung bezw. Verschweigung alles dessen, wodurch auf den von ihm soeben als vollendeten Herrscher gepriesenen Komnenen, in dessen Auftrage er hier als Ankläger steht, auch nur der geringste Schatten fallen könnte, das denkbar Vollendetste leistet. Die Dinge verliefen bis zum Einzuge des Kaisers in die Stadt durchaus nicht so einfach und harmlos, wie sie hier geschildert sind. Er hat darüber in seinem Geschichtswerk, als der am stärksten an ihnen Beteiligte, ausführliche Auskunft gegeben (IV, S. 220—234), und seine Darstellung wird durch die Zeitgenossen Skylitzes (ed. Bonn. p. 630 ff.) und Attaleiates (p. 53—55) bestätigt. Für die Zwecke der

vorliegenden Untersuchung ist es wichtiger, von dem Verhalten des Patriarchen zu hören. —

Wir sind hiermit zu demjenigen Punkte gelangt, an dem es sich empfiehlt, die zeitgenössischen Berichterstatter über die merkwürdigen Vorgänge jenes Jahres 1057, vor allen Attaleiates und Skylitzes bezw. den aus ihm schöpfenden Zonaras zu hören, um daraus zu ermessen, wie viel eingehender, genauer und anschaulicher die Nachrichten sind, die wir dem an allen jenen Ereignissen Beteiligten, Psellos, verdanken, wie er sie gerade an dieser Stelle seiner Anklageschrift gegen den Patriarchen giebt.

Nach seinem Siege über das Heer des Gegners am Hades (Skylitzes, p. 630 ff., von ihm abhängig Zonaras XVIII, 3 S. 187 ff.) rückte Isaak Komnenos gegen Byzanz heran. „Ehe er sich noch" — ich lasse Attaleiates zunächst das Wort — „der Stadt näherte, wurde in derselben von einigen hohen Würdenträgern ein Anschlag gegen Kaiser Michael gemacht. Ob auch der Patriarch Kerullarios sich daran beteiligt hat oder nicht, ist ungewiss und nicht ganz klar. Doch aus den umlaufenden Meinungen und dem, was später eintrat, haben die Verdachtsgründe sehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen." Eine ganze Reihe derselben wird von dem Geschichtschreiber aufgezählt. Als die Stadt in der grössten Aufregung war, berichtet er, wie der Patriarch (S. 57) „in die Sophienkirche sich begab, dort im innersten Heiligtum als Schiedsrichter sich niederliess und denen, welche die Absetzung des Kaisers und den Einzug des Komnenen wollten, die Entscheidung überliess, um des Beifalls der Menge willen" (*πρόεισιν εἰς τὸ ἱερόν, καὶ τοῖς ἀδύτοις προσκαθίσας οὕτω κριτὴς τῶν λεγομένων καὶ διαιτητὴς ἐχρημάτισε, καὶ τὴν ῥοπὴν τοῖς καθαιρεθῆναι τὸν βασιλέα καὶ ἀντεισαχθῆναι τὸν Κομνηνὸν ἐθέλουσι διὰ τὴν τῶν πλειόνων ἀρέσκειαν*). Die zweideutige Haltung des Patriarchen hebt Attaleiates auch hier

ganz besonders hervor (S. 58). Das Gerücht von den Vorgängen traf Isaak in der Nähe von Chrysopolis, er hielt mit dem Angriff zurück, bis er von dem Ende Michael's etwas erfahren. „Der Patriarch berief alle Würdenträger zusammen und brachte, sicherlich in kluger Weise, die einen freiwillig, die anderen unfreiwillig auf seine Seite, er ernannte die Beamten, wie es ihm den Zeitumständen angemessen erschien. Dem Alten (*τῷ γέροντι*, d. i. Kaiser Michael) sandte er, wenn er es vorziehe, am Leben zu bleiben, die Weisung, sofort sein Haupt scheeren zu lassen, da die Menge dies befehle. Obgleich nun die Palasttrabanten und alle, die zu ihnen standen, herausbrechen und die Gegner gewinnen und seine Herrschaft befestigen wollten, liess es der Kaiser nicht zu. Er wollte nicht, . . . dass um seinetwillen (S. 59) die Stadt mit Blut befleckt werde. Und zu seinen Purpurschuhen herniedersehend, sagte er: Um derentwillen wird Michael nicht zum Verräter an der Frömmigkeit — und indem er sein Haupt weit über seine Füsse vorstreckte, beugte er es vor den Abgesandten zur Schur. Sofort ward er in schwarzem Gewande weggeschickt und in die Zahl der Mönche aufgenommen. Der Patriarch nahm ihn bei der Begegnung freundlich lächelnd auf, rief ihm ein „Sei gegrüsst!“ zu und gab ihm einen Kuss. Der Kaiser aber erwiderte: Gott möge Dir, Patriarch, in gebührender Weise den Kuss vergelten! und ward darauf in einem der Patriarchatsgebäude tiefster Einsamkeit übergeben, nachdem er nur ein Jahr regiert.“

Psellos versichert ausdrücklich (XXXIV, S. 45), er halte sich streng an die Wahrheit (*ἐξώλης ἂν καὶ προώλης ὀλοίμην, εἴ τί που πλέον τῶν γεγονότων προστίθημι*). „Der Patriarch“ — so beginnt sein Bericht — „öffnet die Pforten des Tempels [der h. Sophia] den die ganze Nacht hindurch dort zechend sich herumtreibenden Aufständischen. Er hätte sie notwendig zurückdrängen und aus den heiligen Mauern vertreiben lassen sollen, und das wäre ihm auch

gestattet gewesen — freilich würden dazu viele Hände vonnöten gewesen sein, da die zuerst dort sich Sammelnden sehr zahlreich waren. Während er also jenen schlecht Beleumdeten und Bösgesinnten die Thür hätte schliessen lassen sollen, so fehlte nicht viel daran, dass er den ganzen Umfassungsraum sogar zu zerstören unternahm; er warf das Heilige frech vor die Hunde und trieb die Säue zu den Perlen zusammen. Aber davon will ich noch nicht reden. Wie es bei solchen Gelegenheiten zu gehen pflegt, es kamen immer mehr zusammen, nicht Männer aus dem Senat oder dem Heer oder der Verwaltung, sondern in erster Linie des Patriarchen gesamter Anhang und gewisse andere Leute, denen das Volk flucht. Als sich nun eine gewaltige Volksmenge, in Wahrheit die viehmässigen Pfleglinge zu ihrem grossen Hirten und Erzpriester, gesammelt hatte, da ist er zunächst ungehalten über die Ansammlung und legt die Maske der Heuchelei an. Nach kurzem Zögern fängt er dann aber an zu überreden, zeigt sich bescheiden und herablassend und benimmt sich frech gegen zwei Kaiser zugleich, von denen der eine, mit allen Abzeichen der Würde geschmückt, im kaiserlichen Palaste weilt, während der andere gegen denselben heranzieht, in kaiserlicher Art ganz von Bewaffneten umgeben. Wenn ich dies der Wahrheit gemäss berichte, so lasst mich auch gleich das Nächstfolgende hinzufügen. Und wenn ich in alledem etwas in Verwirrung bringe oder mich irre, dann erhebt euch, lasst mich schweigen und widerlegt mich. Aber wie man wohl nicht behaupten kann, dass das Licht die Finsternis anziehe, so dürfte es niemand geben, der diese Anklageschrift der Lüge zu zeihen vermag. Denn ich beabsichtigte nicht, mich mit Annahmen zu befassen, um dadurch mein Vorhaben geschickt zu fördern, sondern ich bediene mich schlichter Auseinandersetzung und Anordnung."

„Zum ersten (XXXV, S. 46) führe ich darüber Klage, dass der Patriarch, da zwei Kaiser um die Herrschergewalt

das Loos geworfen hatten, um die politische Lage sich nicht kümmern und betreffs des Kaisers einen Zweifel nicht aufkommen lassen durfte. Gegen zwei Herrscher hat er sich unehrerbietig benommen, gegen beide hat er drohend die Hand erhoben, den einen von fern abwehrend, den anderen von hier vertreibend, um selbst sich in den Besitz der Macht und des Kaiserpalastes zu setzen. Schon lange war er mit seinen Gedanken hierauf gerichtet. Sein Wunsch, für dessen Erfüllung die Vernunft zum Aufschub riet, schlug anfangs zwar fehl, aber damit hatte er seinen Hoffnungen nicht entsagt. Weswegen öffnete er den Mitverschworenen die Thore des Tempels? Weswegen hielt er nicht eine kurze Ansprache an die Zusammengelaufenen und bedrohte sie, um sie dann von dort verjagen zu lassen? Denn nicht in Haufen waren sie zunächst eingedrungen, sondern zu sechzehn oder ein wenig mehr." „Welche Gesetze, welche Kanones sind es denn nun, die einen solchen Mann zur Teilnahme an einer Verschwörung ermuntern? Wollt ihr, dass wir dem Herrn und euch auch dies einräumen? Die Not ist etwas Unbezwingliches und die Lebensgefahr etwas Furchtbares. Wer unter allen hat es gewagt, sich gegen jenen Mann zu wenden oder hat es überhaupt versucht? Wer hat wider ihn das Schwert gezückt? Wer ihm gedroht, sein Haupt abzuschlagen? Wer ein Geschoss entsendet?" Aber die Sehnsucht nach der Kaiserwürde, die Lust, alles zu beherrschen, der Wunsch, mit dem Zucken der Wimper Himmel und Olymp zugleich zu bewegen, stachelten und trieben ihn vorwärts unmittelbar gegen die Religion. Hinab stieg also (XXXVI, S. 47) der Herr mit dem Hirtenstab, um die Schäflein, allerdings mit dem Knittel und der gewohnten Rauhheit, von der Quelle und der Weide wegzudrängen und die wilden Tiere einzulassen und ihnen die heilige Heerde des Herrn zur Atzung zu geben, für die dieser doch sein Leben gelassen hat. Hinabgekommen sprach er kein Wort, er fragte nicht, erhob keinen Widerspruch, beschämte niemand durch

Wort und Haltung, brachte keine Meinung in Vorschlag, sondern wie Tyrannen, wenn sie innerhalb der Mauern eingedrungen sind, sofort zur Burg emporsteigen, um von sichtbarer Warte aus ihren Herrscherwillen kundzugeben: so drang auch dieser geistliche Tyrann in räuberischer und kriegerischer Absicht sogleich zur innersten heiligen Sühnestätte." — Und was vollzog sich dort? Psellos kann nur mit Schmerz an jene Nacht vom 30./31. August 1057 denken, die er jener Nacht vergleicht, in der Judas den Herrn verriet. „Die Mörder standen im Kreise herum, der eine schärfte seinen Speer, der andere zückte das Schwert, ein dritter rief nach einem Brustharnisch; aber nirgends fand sich ein Petrus, um dem Malchus ein Ohr abzuhauen." Der Patriarch war beiden Kaisern gleich feindlich gesinnt. „Er hegte den Wunsch," sagt Psellos, „den in der Stadt befindlichen sofort zu beseitigen, dem fern weilenden den Zutritt zu wehren, . . . um entweder selbst die Herrschaft auszuüben oder den zu erwählen, der sie ausüben soll[1]). Nicht mögen die Ratgeber ihre Zungen dahin rühren und zu dem Zwecke in Bewegung setzen, als ob ihm vor allem die Sorge um den jetzt regierenden Kaiser am Herzen gelegen hätte, vielmehr, glaube ich, war die gesamte Strömung gegen ihn." — Ist dem Patriarchen nun damals auch seines Herzens Wunsch nicht in Erfüllung gegangen, so befreit ihn sein widerspruchsvolles Verhalten durchaus noch nicht von dem Vorwurf der Majestätsbeleidigung (XXXVII, S. 48). „Denn wider einen Kaiser hat er gestritten, einen Herrscher hat er zu beseitigen gesucht und hat es gewagt, den Versuch zu verwirklichen. Zürne mir nicht, mein Kaiser, wenn ich so über einen gewesenen Herrscher spreche. Denn darin gerade erscheinst du um so bewunderungswürdiger, dass, während du die Herrschaft eines anderen stütztest, Gott

[1]) Zu XXXVI, S. 48 (Z. 8): Ich lese *τυραννεύσοντα* statt *τυραννεύσαντα*, was mir durch den Zusammenhang gefordert zu sein scheint.

dich ihm vorzog und an seine Stelle setzte. Somit enthält meine Rede keinen Widerspruch, wenn auch jemand noch so sehr für jenen sich zu ereifern wünschte. Doch betrachtet zunächst die folgenden Ereignisse."

„Seitdem nämlich (XXXVIII, S. 48) die Stadt von zwei Herrschern wusste, dem einen, der daheim einhüte, dem anderen, der unter göttlichem Antrieb von aussen heranziehe, auf den man grösseres Vertrauen setzte und an dem sich die Hoffnungen belebten, da war keine Rede mehr von weiteren Wagnissen, sondern man beschied sich mit dem Herkömmlichen, und weder irgend ein Beamter, noch Arbeiter und Handwerker erlaubte sich irgendwie von den Beschlüssen abzuweichen. Ein jeder sass still zu Hause, Gott die Sorge für die Politik überlassend. Der Patriarch aber brachte eine räuberische Rotte zusammen, mit Speeren und Steinschleudern bewaffnet, zwei sogar (o über das freche Wagnis!) in mönchischem Gewande, denen er nur keine Schwerter eingehändigt hatte, und diese Rotte erhielt den Auftrag, alle Beamten auf seine Seite zu ziehen. Sodann versammelte er auch das übrige Volk; denen aber, die nicht wollten, sondern es vorzogen, politisch unthätig zu leben, liess er ihre Häuser schonungslos bis auf die Grundmauern zertrümmern und den Schutt von dort ihnen zutragen. Was gab es Unerhörtes, das er in der Folge nicht gethan? Was Unvernünftiges, das er nicht vollbrachte? Häuser wurden niedergelegt, die Wächter derselben belagert, einige, die sich widersetzten, wurden getötet, andere unterwarfen sich alsbald, und alles war voll Lärm und Getümmel. Die Stadt stand in gespannter Erwartung und hielt das, was da vorging, für eine wirkliche Eroberung. Noch war ja das grosse Licht nicht aufgegangen, es würde sich sonst sofort allgemeines Dunkel verbreitet haben. Der Patriarch, der davon hörte, hatte seine Freude daran. Ich denke dabei an Nero und die damaligen Zeiten. Auch dieser hatte ja derartiges gethan, und als er plötzlich Feuer in

die Stadt geworfen, hielt er die Flammengebilde für einen lustigen Zeitvertreib. Der Patriarch aber stiess Drohungen gegen jeden aus, der sich nicht schnell entschliesse, mit ihm zusammen die Herrschaft zu ergreifen. Nachdem er hierfür seine Anordnungen getroffen, legte er sofort die priesterliche Würde ab, und jetzt trat seine Neigung zu tyrannischem Stolz hervor . . . Beförderungen und Ämterverteilungen wurden sofort vollzogen. Den einen setzte er an die Spitze des Volkes, den anderen bestellte er zum Befehlshaber der Flotte und des Seewesens, einem dritten trug er den Oberbefehl über das Heer im freien Felde an, sich selbst legte er die gesamte Fülle der kaiserlichen Würde bei. Es war ihm aber nur kurze Zeit beschieden, mit der Binde sich zu schmücken und überall bekränzt sich sehen zu lassen." „Nachdem er (XXXIX, S. 49) alle seine Anordnungen getroffen, sandte er nun auch Mörder ab, um den Herrscher zu töten, wenn er nicht schleunigst vom Throne herabsteige und vor ihm das Haupt beuge. Der aber, tyrannische Grausamkeit befürchtend und aus Besorgnis vor einem entsetzlichen Geschick, bedurfte nicht vieler Worte, sondern legte sofort in geheimer Furcht die Zeichen seiner Würde ab und begab sich zu dem Tyrannen, auf jede Hoffnung verzichtend. Der Patriarch aber ahmte hier nur dem Cäsar Augustus oder jenem Marcus, dem Philosophen auf dem Kaiserthrone, oder vor allen und statt aller unserem erhabenen Kaiser nach, wenngleich er davon noch nichts wusste: Mit einigen Trabanten trat er jenem entgegen, der die Gewalt niedergelegt hatte, umarmte und begrüsste ihn freundlich und übergab ihm einen elfenbeinernen Stab mit der Erklärung, sein Geschick würde ein um so gelinderes sein, wenn er mit aufrichtigem Sinne das Scepter ergriffe. In ähnlicher Weise hatte auch der Frevler Julianus gegen den mächtigen Constantius gehandelt. Denn obwohl er sich mit Gedanken des Abfalles und des Aufruhrs gegen ihn getragen hatte und in gewaltthätiger Absicht gegen ihn herangezogen war, ehrte

er ihn, nachdem er in die Nähe der Stadt gekommen und wusste, dass er ein furchtbares Ende gehabt, durch eine prachtvolle Bestattung und verband sich mit dem Toten, den er bei Lebzeiten bekämpft hatte: die Herrscherbinde nahm er vom Haupte und schritt vor seiner Bahre einher." —

Das Capitel bedarf einiger Erläuterungen. Achten wir zunächst auf die drei Beispiele aus der römischen Vergangenheit, die Psellos in seiner bekannten, mit allerlei Gelehrsamkeit prunkenden Weise heranzieht, um das Verhalten des Patriarchen dem gestürzten Kaiser Michael gegenüber zu veranschaulichen. Welche Vorgänge aus dem Leben des Augustus und des Marcus Aurelius hat er im Auge? Ich denke im ersteren Falle an jenen Tag des Jahres 36 v. Chr., als der zweideutige Lepidus nach dem Übergange seines Heeres vor Octavianus sich demütigen und ihn um Gnade bitten musste, die dieser grossmütig gewährte, indem er ihn zum Privatstande verurteilte und ihm nur die Würde des Pontifex maximus liess, in der er, als in einer nach altem Herkommen lebenslänglichen, bis zu seinem im Jahre 13 n. Chr. erfolgten Tode ruhig in Rom lebte. Bei Marcus Aurelius ist wohl dessen Benehmen gegen die Teilnehmer an der Verschwörung des Avidius Cassius im Jahre 175 n. Chr. gemeint. Es ist bekannt, dass er den meisten derselben volle Verzeihung gewährte, während er nur eine kleine Zahl der am schwersten Belasteten dem Senat zur Bestrafung überliess, jedoch mit dem ausdrücklichen Wunsche, er möchte milde verfahren und namentlich keins seiner Mitglieder zum Tode verurteilen. Abgesehen von der einseitigen, sicherlich durch die kirchliche Kennzeichnung des „Abtrünnigen" beeinflussten Darstellung des Verhältnisses des Julianus zu Constantius, bedarf der Text jenes Absatzes einer Berichtigung. S. 50 (Z. 3 f.) lautet derselbe bei Bréhier: *ἐπειδὴ πρὸς τῇ πόλει ἐγένετο καὶ οὐ καλὸν ἐτεθνήκει λαμπρᾷ τοῖτον τιμᾷ ἐκφορᾷ καὶ ᾧ ζῶντι ἐμάχετο, σπένδεται τεθνηκότι.* Der Fehler steckt

in den drei gesperrt gegebenen Worten. Er scheint durch eine Verschmelzung des an dritter Stelle anzunehmenden Part. Perf., das ja am Schlusse noch einmal sich findet (*τεθνηκότι*), mit einem Verbum finitum, etwa *ἐγνώκει*, das uns dicht vorher S. 49 (Z. 28) begegnet (oder *ᾔδει*?), entstanden zu sein, so dass dann auch das zweite in Mitleidenschaft gezogen wurde, während ursprünglich *οὐ καλῶς αὐτὸν* dastand. Statt der gesperrten Worte schlage ich daher, um einen erträglichen, dem Zusammenhange entsprechenden Sinn zu gewinnen, vor, zu schreiben: *οὐ καλῶς αὐτὸν ἐγιγνώσκει* (*ᾔδει*) *τεθνηκότα*, eine Fassung, die ich in der Übersetzung wiedergegeben habe. Es würde damit des Kaisers äusserst heftige Krankheit und furchtbarer Todeskampf (5. Oc. 361) zum Ausdruck gekommen sein, wovon Ammianus Marcellinus (XXI, 15, 2. 3) berichtet: „invalente morbi gravitate detentus est, paulatimque urente calore nimio venas, ut ne tangi quidem corpus eius posset in modum foculi fervens, cum usus deficeret medellarum, ultimum spirans deflebat exitium . . . deinde anhelitu iam pulsante letali conticuit, diuque cum anima conluctatus iam discessura abiit e vita.“

Das vierte Beispiel, das Psellos zur besseren Beleuchtung des Verfahrens des Patriarchen Kerullarios gegen Kaiser Michael den Alten vor allen und anstatt aller, instar omnium, so dass es eigentlich keines weiteren bedürfte (daher statt des unverständlichen *τὸ πάντων* zu lesen *πρὸ πάντων καὶ ἀντὶ πάντων* [scil. *μιμεῖται*] *τὸν μέγιστον ἡμῶν αὐτοκράτωρα*), den zeitgenössischen Verhältnissen entnimmt, geht auf Kaiser Isaak Komnenos. Der an die eben in Klammer gegebenen Worte sich anschliessende Nebensatz *εἰ καὶ μόνον ἐγνώκει* verbietet, an dessen Verhalten etwa gegen Michael zu denken; Subject ist der Patriarch. Das von Bréhier gelesene *μόνον* giebt sicher keinen Sinn. Auf die Spur des Richtigen führt aber das von Lebègue als Lesart der Hs. unter den Text gesetzte *μόνῳ*. Darin steckt das durch den Zusammenhang ge-

forderte οὔπω. Selbstverständlich wusste damals der stolze Patriarch noch nicht, wie Kaiser Isaak mit ihm, dem Verbannten, der dann durch plötzlichen Tod der irdischen Gerechtigkeit entzogen wurde, verfahren würde. Der Zusatz kennzeichnet sich somit als ein nicht ursprünglicher Bestandteil der zur Verlesung vor der Synode bestimmten Schrift, er ist ein sicheres Anzeichen dafür, dass Psellos ihn nach dem Tode des Patriarchen, aber noch zur Regierungszeit des Kaisers Isaak Komnenos, d. h. noch im Jahre 1059, und offenbar zu dessen Ruhme der nunmehr für die Veröffentlichung hergerichteten Anklageschrift einfügte. Warum es dazu nicht kam, ist vorher bereits, am Ende des III. Abschnitts, gesagt worden. —

„Nachdem der Patriarch" — wir wenden uns wieder zu Psellos' Darstellung — „so mit dem Gestürzten geredet (XL, S. 50), kehrte er in seinen Palast zurück. Feindlich gegen zwei Kaiser gerichtet, hatte er ja den einen mit leichter Mühe überwunden und wandte sich nun gegen den anderen, der noch übrig war. Aber er gab dies bald auf, als er erfuhr, dass alles diesem zufalle, alle ihn so einmütig zum Kaiser ausriefen, dass jeder andere Name den höchsten Unwillen erregte. Jetzt nahm er die Hülfe Gottes in Anspruch und suchte nun die Geister wieder einzuschläfern. Wie Xerxes, gebot er dem Hellespont, auf sanften Wogen den Herrscher hinüberzutragen."

Für Psellos, der nunmehr in die Beurteilung der vom Patriarchen beobachteten Haltung eintritt, und für die wissenden Mitglieder der Synode, zu denen er redet, ist es klar, dass er tyrannischer Bestrebungen überführt ist, und zwar nach doppelter Seite hin, insofern man jene nämlich entweder mit dem Worte Ehrfurchtsverletzung (καθοσίωσις) oder Ausübung angemasster Gewalt (τυραννίς) bezeichnet. Seiner Erklärung zufolge (XLI, S. 50) besteht erstere in einer schlimmen, frechen, ihr Trachten gegen die kaiserliche Majestät richtenden Gesinnung, letztere in der eigen-

mächtigen Ausübung kaiserlicher Gewalt unter Missachtung der bestehenden Gesetze. „Hat der Patriarch nun,“ fragt Psellos, „den gegen beide Kaiser gerichteten Anschlag nur durchdacht und erwogen, oder hat er auch die That hinzugefügt? Hatte er nicht zuvor mit den Verschworenen ein Abkommen getroffen und sich ihnen hingegeben? Dann den Kampf gegen die kaiserliche Majestät entfacht und soviel nur irgend in seiner Macht stand, sich zu des Kaisers eigener Hand gemacht? Hat er nicht diejenigen geschickt, die ihn abthun sollten, nicht er ihn vom Thron gestossen, nicht er ihm das Scepter entwunden, nicht er ihn von seiner Würde heruntersteigen lassen? Fehlt da noch irgend etwas von dem, was, wie er wohl weiss, zum Begriff der Ehrfurchtsverletzung gehört?“ „Dort stritt einst der Morgenstern wider den allgütigen Vater, hier aber machte der Abendstern einen Angriff auf die kaiserliche Majestät, und von zwei Kaisern stürzte er den einen, den anderen vermochte er nicht zu beseitigen. Auch steht es nicht so, dass er jenen nur bekämpfte und mit dir, unserem erhabenen Kaiser, einen Vertrag schloss. Beide waret ihr Herrscher und Fürsten und beide unverletzlich. Gegen euch beide Ehrfurchtsverletzung durch Rat und That begangen zu haben, ist er überführt worden.“

Was jenen zweiten Punkt angeht, die Ausübung angemasster Gewalt, so vergleicht Psellos (XLII, S. 51) des Patriarchen Verfahren mit dem der Künstler, die ihre thönernen Bildsäulen, die sie geformt, in den Theatern aufstellen. „Er hielt sich im Innersten seines Palastes, seine Hopliten sowie der Schwertträger waren in der Nähe, zu beiden Seiten standen ihm Trabanten, und inmitten von ihnen allen sass er, der neue Samuel, nur nicht mit dem Schulterkleid angethan oder die Mitra auf dem Kopf, sondern geradezu wie ein Tyrann, auf den kaiserlichen Stirnschmuck sinnend. Wenn jemand von den nicht Wissenden sich darüber wundern oder Zweifel hegen

sollte, gerade als ob der Tempel niedergebrannt sei, der sehe doch auf den halb heruntergebrannten Teil des Siegeszeichens [τροπαίου? statt τροπῆς] oder wie soll ich die Taue und rauchgeschwärzten Segel nennen, die Überbleibsel der ihm erwiesenen Ehrenbezeugungen? Nachdem Gott einst Priestertum und Königtum getrennt, und zwar letzteres dem Volke zugewiesen, ersterem die Sorge für das geistliche Wohl anvertraut hatte, wirkte jener gotterfüllte Samuel dem Saul nicht mehr entgegen, noch nahm er als ein der Königsherrschaft Beraubter unwillig Abstand davon und grollte, sondern er trat zurück, und der Hanna Sohn ordnete sich dem Sohne des Kis unter. Unser grosser geistlicher Herr aber wagte, ohne weiteres kaiserliche Machtbefugnisse auszuüben und versuchte, die beiden getrennten Ämter in seiner Hand zu vereinigen. Von den beiden vorhandenen Herrschern nötigte er den einen, von der Höhe des römischen Staatswagens herabzusteigen, den anderen aber — wenn der Herr sich meiner nicht angenommen — um ein Haar? Aber ich will nichts Widersinniges reden."

„Hast Du Dich" — so wendet sich jetzt Psellos (XLIII, S. 52) an den Patriarchen selbst — „um die Kanones der Apostel gekümmert oder nicht? Oder hast Du Dich trotzdem kühn darüber hinweggesetzt? Ich will Dir ruhig einmal das 6. Capitel vorlesen. Das lautet nämlich also: »Ein Bischof, Presbyter oder Diakon soll weltliche Sorgen nicht auf sich nehmen; wenn anders, so soll er abgesetzt werden« [Constit. Apost. VI bei Pitra I, 14]. Vergleiche nun Dein Verhalten mit dem Kanon. Scheint es damit übereinzustimmen, so sei über Deine Absetzung nicht ungehalten; bist Du aber anderer Meinung, so sei Dir die von den Richtern festzusetzende Strafe zugebilligt. Selbst auf die Gefahr hin, dass das, was ich sagen will, unglaublich erscheint, behaupte ich: Dein Verhalten stimmt gar nicht mit dem Kanon überein. nicht weil etwa noch etwas daran fehlte, nein, weil es weit darüber hinausgeht. Denn

die Gesetzgeber haben, wie ich meine, unter weltlichen Sorgen solche verstanden, wie die, von denen zuletzt die Rede war, und alle solche, die auf einzelne Thaten gerichtet sind. Erschien nun Deine That als Ausfluss einer ganz weltlichen oder einer überweltlichen Sorge? Was verursacht denn mehr Mühe als Gewaltherrschaft, oder was sieht mehr nach Unruhe und Neuerungssucht aus als feindliches Vorgehen gegen Kaiser? Hast Du nicht beides betrieben? Oder ist der Strom meiner Rede zuvor vergeblich gewesen, die alles das ans Licht zog? Hast Du nicht danach getrachtet, alles in Deine Gewalt zu bekommen, um wie aus einem Vogelnest die verlassenen Eier wegzunehmen und alles, Erde wie Meer, von Dir abhängig zu machen? Hast Du nicht die einen bewaffnet, die anderen bekleidet, wieder andere beauftragt, auf die Strassen ein wachsames Auge zu haben, die Gassen abzustreifen, die Mauern zu besetzen, die Dreiruderer in Bereitschaft zu setzen, die Angriffe vorzubereiten[1])? Sind das nun wirkliche Thaten, oder ist das etwa politische Unthätigkeit und nur ein Achthaben auf die Seelen der Menschen? Ist letzteres der Fall, so beweise das, und Du wirst von dem läuternden Unglück befreit sein; wo nicht, so schlürfe, wie einstmals Sokrates, den Gifttrank, ergreife den Becher, und trinke seine Mischung hinunter bis auf den Grund. Ein etwa gleicher Vorwurf trifft ja Dich wie jenen: Neue Dämonen habt ihr beide ins Leben eingeführt."

Aber nun wende ich mich (XLIV, S. 53) wieder zu euch Richtern und frage euch abermals: Hat der Angeklagte etwas zu unternehmen gewagt oder nicht? Ge-

---

[1]) Zu XLIII, S. 53 (Z. 1): Hinter τὰς ἐμβολὰς ergänzte Lebègue ποιεῖσθαι. Ich glaube, dass dies dem Zusammenhange nicht ganz angemessen ist. In der Stelle werden die Massregeln des Patriarchen zusammengestellt. Es handelt sich aber da noch nicht um ein thätiges Eingreifen (ποιεῖσθαι), sondern nur um Vorbereitungen. Dem würde etwa ein προδιοικεῖν oder προετοιμάζειν als Verbum zu τὰς ἐμβολὰς entsprechen.

wiss werdet ihr zunächst sagen: Was ist denn das Wagnis? Etwa ein übermütiges Beginnen, das eine kurze Zeit über das Mass hinausging? oder nur ein Vorstoss? oder eine nicht zutreffende Unterscheidung? Aber was in aller Welt ist denn gethan? Scheut ihr euch auch vor dem Namen der That, die That selbst werdet ihr nennen. Er hat einen Kaiser vom Thron gestossen. Zugegeben und eingeräumt soll ihm ja werden, dass er mit unserem erhabenen Kaiser ein Abkommen getroffen hat. Eine Zeit lang wenigstens hat er aber gegen beide rasend gewütet: darin liegt für ihn die Majestätsbeleidigung. Sodann hat er gegen die einen Drohungen ausgestossen, die anderen durch Verleihung von Gnadenerweisungen für ehrenwerter erklärt, anderen ihre Häuser zerstört. Das nennt man doch wohl widerrechtliche Gewaltausübung, auch wenn ihr es nicht so nennen wollt. Wenn aber ein Patriarch der Ehrfurchtsverletzung gegen den Kaiser und widerrechtlicher Gewaltausübung überführt ist, darf man den so ruhig gewähren und auch ferner ihn das Heilige verwalten lassen, statt ihn sofort abzusetzen? Keiner von den Wohlgesinnten dürfte sagen: Nein, die Gesetze sollen beseitigt, die Kanones unbeachtet gelassen, alles soll durcheinander gerüttelt werden, keine Trennung und kein Unterschied soll in den Dingen bestehen, die man vordem sorglich auseinandergehalten. Ich wünschte meine Rede noch mit weiteren Ausführungen versehen und noch viele kirchliche und noch mehr staatliche Gesetze, in denen die Sache ebenso liegt, und die nicht den geringsten Zweifel zulassen, hier anführen zu können. Da die Anschuldigung aber durchaus keine Dunkelheit enthält und der, welcher ihren Namen hört, bezüglich der Strafe keinen Zweifel hegen kann, deswegen habe ich meine Worte schlicht und ungekünstelt gehalten, damit sie durch sich selbst, nicht infolge der verwickelten äusseren Umstände überzeugende Kraft haben."

Damit schliesst Psellos die Begründung der beiden

ersten, gesondert von einander betrachteten Anklagepunkte (*Τὰ μὲν οὖν δύο ταῦτα ἐγκλήματα περὶ ὧν εἰρήκαμεν φθάσαντες καθ' ἑαυτὸ ἕκαστον ἀπ' ἀλλήλων διῄρηνται* XLV, S. 53). Es unterliegt keinem Zweifel, dass in diesen beiden ersten, jetzt hinter uns liegenden Hauptabschnitten, in denen Psellos den Patriarchen, den sein Amt zum Schutz und zur Verteidigung der Frömmigkeit und der Rechtgläubigkeit und zur Predigt der Demut und des Friedens verpflichtete, in jener Beziehung auf bedenklichen ketzerischen Abwegen, in dieser voller hochfahrender weltlicher Herrschaftsgelüste geschildert hat, der Schwerpunkt der Anklage gegen denselben ruht. Den folgenden Beschuldigungen werden wir, so lehrreiche Einblicke sie uns auch in das Privatleben des Patriarchen eröffnen, nicht die gleiche Bedeutung beimessen können.

3. Der Vorwurf des Mordes (*φόνος*).

Die Beschuldigung des Mordes, die jetzt gegen Kerullarios erhoben wird, will uns wenig einleuchten. „Schuld an einem Morde, ja an vielen Morden bürden wir ihm auf," so beginnt Psellos (XLV, S. 53), „auch wenn er selbst niemand mit eigener Hand beseitigt, die Schneide seines Schwertes nicht in Blut getaucht, niemandes Brust mit dem Speer durchbohrt hat." Nicht die blutige That an sich macht jemand zum Mörder, sondern schon die Gesinnung, das Wort, der mörderische Anschlag. Für diesen unzweifelhaft schriftgemässen Gedanken beruft sich Psellos, was einem wesentlich geistlichen Gerichtshof gegenüber sicherlich nicht unangebracht gewesen wäre, nicht auf des Herrn Wort Matth. 5, 22 oder auf 1. Joh. 3, 15 „Wer seinen Bruder hasset, der ist ein Totschläger", sondern auf Aussprüche der byzantinischen Rechtsbücher, wie: „Bei Anschuldigungen kommt es nicht auf die That, sondern auf die Absicht an", oder: „Morden und Anlass zum Mord geben macht keinen Unterschied", oder: „Wer einen Mord befiehlt, der wird als Mörder angesehen"

(Basilic. IX, 39*, 10). Die Anwendung dieser Gesetzesstellen auf den Patriarchen ist für den gewandten Ankläger nur eine weitere Folgerung aus dem zweideutigen Verhalten desselben in dem zuvor von ihm geschilderten Augenblicke, als Kerullarios vielleicht ernstlich daran dachte, die unrechtmässige Gewalt, die er nach dem Sturze Michael's in seiner Hand vereinigt hatte, nicht gutwillig wieder fahren zu lassen. Psellos blickt auf die Geister, die der Patriarch gerufen, und die er nun nicht wieder los wird. „War denn das ein Pöbelhaufen oder eine Mörderbande?“ lässt er aus der Versammlung heraus an sich die Frage richten (S. 54). „Ich werde die Gegenfrage thun,“ antwortet er, „waren denn jene gerade zum Morden ausgezogen, oder hatten sie die Absicht, etwas anderes zu vollbringen, erreichten ihr Ziel aber nicht und zogen es nun vor, niederzuhauen und zu töten? Ist es nicht allen klar, dass beim Aufbrechen und Durchwühlen der Häuser einiger, als deren Wächter sie daran zu hindern suchten und sich zur Wehr setzten, der eine sie mit Axtschlägen behandelte, ein anderer sie mit dem Schwerte traf, ein dritter sie mit Beilhieben verwundete und jene da nun durcheinander lagen, der eine mit gespaltenem Schädel, der andere mit durchstossener Seite, der dritte mit zerschmetterten Schenkeln, die einen auf diese, die anderen auf jene Weise getötet? Wer ist es, der den Befehl dazu gab, die Häuser zu verwüsten [1])? Ist's nicht der grosse Vater, der Jünger des Friedensfürsten? Wenn

[1]) Zu XLV, S. 55 (Z. 3): Ich denke, es ist aus dem Zusammenhange, d. h. der Aufeinanderfolge rednerisch gehäufter, höchst eindringlicher Fragen ohne weiteres klar, dass der vorhergehende, mit *Οὐ πᾶσι δῆλον* beginnende Satz eben auch nur in eine Frage auslaufen, darum nicht, wie in Bréhier's Text, mit einem Punkt schliessen kann. In der folgenden Frage *Τίς δὲ ὁ τὰς οἰκίας ἐγκαταστρέφειν ἐγκελευόμενος;* ist das *ἐγ* vor *καταστρέφειν*, als durch Dittographie entstanden zu denken, wohl zu streichen. Das verbum simplex giebt einen guten Sinn, nicht aber das compositum, das in der Bedeutung „darin herumdrehen“ als, wie es scheint, nur beim

nun dieser dazu ermunterte, die Häuser zu zerstören, von denen aber, die sich daran machten, jene Mordthaten begangen wurden, so ist er also, der Schluss ist untrüglich, ein Mörder. Ja ich möchte darüber hinaus behaupten, auch wenn keine Mordthat vorgefallen wäre, niemand einen Stoss in seine Seite bekommen hätte, der Patriarch würde einer Anklage auf Mord verantwortlich gegenüberstehen. Denn in dem Abschnitt von den Klagen sagt das Gesetz: »Nicht auf die That kommt es an, sondern auf die Gesinnung«."

Psellos kann den einmal durch den Wortlaut der Gesetzesbestimmungen ihm an die Hand gegebenen Gedanken noch nicht fahren lassen. Er legt seinen Hörern ferner folgende Erwägung vor (XLVI, S. 55): „Wenn der Patriarch jener Bande von Räubern gestattete, die Stadt zu durcheilen und an die Häuser derer, die sich nicht fügen wollten, Axt oder Feuer zu legen, wusste er da, dass diese sich jenen entgegenstellen und ihnen Widerstand leisten würden, oder verhielt er sich betreffs ihrer in solchem Grade unempfindlich? Wenn er also das wusste und sich des Nächstfolgenden bewusst war, des Entsendens von Geschossen, der Schwertstösse, Steinwürfe, so wusste er auch um den demnächstigen schlimmen Ausgang. Ist nun der erste Anstoss (*ἡ πρώτη κίνησις*) von alledem die Ursache geworden, so dürfte wohl der, der jenen gegeben, der schuldigere, ja von allem der Hauptschuldige sein. Wenn er aber einige mit eisernen Waffen bewehrt sah, rings sich mit Schutzwaffen umhüllend, das Schwert zum Einhauen bereit, den Speer in der Rechten, wusste er denn nicht, dass diese zum Kampfe geschickt werden würden?" In starken Worten weist Psellos auf die Unwahrscheinlichkeit dessen hin, was er in Frageform dem Angeklagten immer und immer wieder nahegelegt hat.

Dichter Antiphanes (Athen. p. 15 A) vorkommend und dort noch als zweifelhaft bezeugt verzeichnet wird.

Wenn jemand unrechtmässig sich der Gewalt bemächtigt und es kommt dabei zu Mord und Blutvergiessen, so darf er hinterher nicht sagen, er habe nicht dazu ermuntert, habe das nicht gewollt, habe viele derer, die sich dennoch dessen erfrecht, mit schwerster Züchtigung gestraft. „Sollte er sich damit von der Schuld entlasten? Nein, durchaus nicht. So wird denn also der hohe Herr, der nun einmal der rechtswidrigen Anmassung der Gewalt und der Änderung der bestehenden Verhältnisse überführt worden ist, von Rechts wegen als der Hauptschuldige an allen daraus sich ergebenden Folgeerscheinungen bezeichnet werden.“

Eine philosophische Erörterung, welche die Zurückführung der befremdlichen Erscheinungen, von denen Psellos bisher geredet, auf die schon im Vorhergehenden beiläufig berührten Grundbegriffe, das erstmalig Bewegende (*τὸ πρώτως κινοῦν*) und das Unbewegliche (*τὸ ἀκίνητον*), unternimmt, führt den gewandten Redner (XLVII, S. 56/57) auf den Schauplatz der zuletzt behandelten Ereignisse. „Wo war das alles?“ fragt er. „Da, wo der Sühnaltar mit den Cherubim steht, da, wo der Vorhang die Blicke der Menschen, auch der Weisen, abwehrt.“ In überschwenglichen Worten häuft nun Psellos alle Schauer des Heiligen, welche die geweihteste Stätte der Hagia Sophia umschweben, um deren Entweihung durch den Patriarchen zu beklagen. „Warum hast Du das Allerheiligste den Allerfluchwürdigsten preisgegeben? Warum verknüpfst Du das, was der Herr getrennt hat, Mord und Leben, Windstille und Sturm, Vertrag und Schlag? Schon längst ist ja kein Steinmetz mit seinem Schlägel emporgestiegen, um das Haus des Herrn zu bauen und zu bessern, und jetzt scharen sich im innersten Heiligtum im Gedränge der Panzer und unter dem Rasseln der Speere, Schwerter und Helme die Erzbeschildeten und Eisengewappneten. So hast Du die Vorbereitung zur Teilnahme an den Geheimnissen unseres Glaubens gestaltet!“ Dass die traurigen Ereignisse des 31. August 1057 zum Teil gerade aus dem

Innersten des herrlichen Sophiendoms ihren Ausgang genommen, das wurmt Psellos, oder er stellt diesen Umstand vielmehr als einen den Patriarchen in den Augen der Synodalmitglieder besonders belastenden dar (XLVIII, S. 58: *Ἀλλ' εἰς αὐτὸν εὐθὺς ἀναβέβηκας τὸν ἐπὶ γῆς οὐρανόν, ὥσπερ δεινὸν ἡγησάμενος, εἰ μὴ τῆς τόλμης εὐθὺς ἀπὸ Θεοῦ ἄρξαιο*). Ihm widmet er darum eine besondere Ausführung, die wir, weil sie schon Bekanntes teils nur in erweiterter Form, teils mit unverkennbarer Übertreibung wiederholt, hier übergehen können. Wenn Bréhier zu den soeben ausgehobenen Worten die Anmerkung macht: „Allusion à la scène de sainte Sophie le 31 août 1057“, so ist diese ja selbstverständlich richtig, steht aber hier, nachdem zuvor schon so oft von demselben Vorgang an derselben Örtlichkeit die Rede war, kaum an rechter Stelle. Wenn er ferner die Bemerkung hinzufügt: „Un trône fut placé à droite de l'autel et le patriarche y prit place“, so dürfen, wie er es thut, Psellos (*Μεσ. βιβλ.* IV, p. 229/30), Michael Attaleiates (p. 58) — Kedrenos II, 635 kann als selbständiger, weil nur des mehrfach zuvor von mir angezogenen Skylitzes' Bericht sklavisch wiedergebender Berichterstatter schwerlich in Betracht kommen —, Zonaras (XVIII, 3) als Gewährsmänner hierfür, wie aus meinen früheren Ausführungen erhellt, von ihm nicht genannt werden. Der einzige Zeitgenosse und wohl auch Augenzeuge ist, ausser Psellos, Michael Attaleiates, dessen Bericht über die Vorgänge in der Hagia Sophia durch Psellos — aber nicht in seinem Geschichtswerk (*Μεσ. βιβλ.* IV, p. 229/30), sondern — in der Anklageschrift, wie wir gesehen haben, höchst anschaulich ergänzt wird. — Gott hält wohl, so schliesst Psellos jene Ausführung, den Bogen mit dem strafenden Geschoss lange abwartend gespannt, ohne dieses zu entsenden, und er sammelt die Kohlen, ohne sie in Brand zu setzen. Ist aber für ihn die rechte Zeit gekommen, dann thut er beides. Und so ist's geschehen.

„Gott hat sich,“ sagt Psellos dem Patriarchen, „wider Dich erhoben, und der Kaiser hat nur seinen Willen ausgeführt; Du, der Du längst alles Mögliche keck gewagt, hast jetzt Dich auf Grund alles dessen als Tyrann und Mörder zu erkennen gegeben.“

4. Der Vorwurf der Heiligtumsschändung (*ἱεροσυλία*).

Wenn Psellos im Folgenden den etwa gegen ihn gerichteten Vorwurf der Übertreibung, den er als einen seinen Zuhörern naheliegenden bezeichnet, entrüstet zurückweist, so werden wir, die wir viel nüchterner und vorurteilsfreier als die Zeitgenossen zu den feierlich und kraftvoll in dem Rüstzeug der alten Rhetoren einherschreitenden, den Stoff oft mehr verhüllenden als klarlegenden Satzgebilden Stellung zu nehmen wissen, mit besonderem Nachdruck den vierten von Psellos gegen den Patriarchen erhobenen Klagepunkt, den der Heiligtumsschändung, als eine starke Übertreibung bezeichnen müssen Die Anschuldigung, das merkt man beim Lesen, reicht nicht heran an den Patriarchen; wir können daher von ihr absehen. Nichts ist unwahrscheinlicher, bemerkt Bréhier mit Recht (S. 62, Anm. 1), als dass die planmässige Zerstörung einer Kirche und die Verwüstung eines Kirchhofs, von denen Psellos in den Capiteln XLIX—LVIII in bösen rednerischen Verallgemeinerungen redet, auf Befehl Michael Kerullarios' erfolgt sein sollten. Wie Bezobrazov, dessen zuvor Erwähnung geschah, annimmt (a. a. O. S. 83), handelt es sich möglicherweise um eine im Verfall begriffene Kirche, die der Patriarch wieder herstellen liess. Die Arbeiten waren zur Zeit, als dieser vor den geistlichen Gerichtshof geladen wurde, vielleicht noch unvollendet, und so benutzte Psellos, der es mit Treue und Glauben gewohnheitsgemäss nicht sonderlich genau nahm, diesen Umstand, um von dem Zustande der Kirche in tönender Worte Erguss eine rührsame Beschreibung zu geben, von der er sicher sein durfte, dass sie auf viele

seiner Zuhörer Eindruck machen würde. Die Kirche des h. Andreas, von der die Rede ist, dürfte diejenige sein, die einst von Arkadia, der Schwester Kaiser Theodosius' II. (Du Cange, Constantinop. christiana IV, 111) errichtet wurde.

Mit jenem Eindruck, auf den ich hinwies, rechnet Psellos allerdings stark, wenn er im LIX. Capitel (S. 69) die offenbar nach diesen letzten, mehr an das religiöse Gefühl seiner Hörer sich wendenden Ausführungen so verschiedenartig sich kundgebende Stimmung in beweglichen Worten schildert. Er sieht in der mangelnden Einmütigkeit ein schlimmes Zeichen. „Daher kranken eben so viele Städte," wirft er der zwiespältigen Zuhörerschaft vor, „ja mehr noch, daher steht das Göttliche in Missachtung, daher ist der Eifer um das Heilige aus den Seelen geschwunden, daher giebt es keine Unterscheidung mehr zwischen Gut und Böse, daher zählen Moabiter und Ammoniter zu uns Getreuen; Leute, die uns knechten wollen, befinden sich innerhalb der Kirche, und der Herr wird seines Schmucks und seiner Würde beraubt. Denn wenn lebendiges Feuer uns entflammt und der Eifer um den Herrn uns verzehrt hätte, so wäre es längst aus mit jenem Manne, ja er würde zu dieser unserer grossen Versammlung keinen Zutritt mehr haben, wenn er nach diesen Beschuldigungen und Klagen wegen Gewaltanmassung sich zur Verwaltung der göttlichen Geheimnisse ins Heiligtum begeben wollte. Und glaube nur niemand, ich hätte irgendwo zuvor in meiner Rede diesen Grund vergessen, vielmehr habe ich, der Klage selbst nicht so hohen Wert wie der Einteilung und Anordnung des Stoffes beimessend, viele Klagepunkte übergangen, zumeist aus Besorgnis betreffs der Zeit, um sie mit meiner Rede nicht weit zu überschreiten, die einzelnen Anschuldigungen vielmehr nach ihr zu bemessen und endlich nicht genötigt zu sein, bei jedem einzelnen Punkt meiner Ausführungen Zeugnis und Beweis zu geben."

(LX, S. 70). „Wollte ich freilich etwas mitteilen aus der Zeit vor seiner Übernahme des Priestertums, dann könnte ich wohl leicht euch überfluten, immer Neues zu Neuem euch schöpfend und der Strömung überlassend. Aber ich würde dann weder von seiner Sehnsucht nach der Herrschaft, noch von seinem Eifer für unseren Kaiser reden. Ich schweige von jener Verschwörung, von den geheimnisvoll gefassten Beschlüssen, den Untersuchungen, Verurteilungen, der Verbannung, der erzwungenen Änderung des Lebens, der unvorsätzlichen Kleiderwandlung [Anspielungen auf die Jugend Michael Kerullarios', der unter Michael dem Paphlagonier (1040) in eine Verschwörung verwickelt, verbannt und gezwungen wurde, Mönch zu werden, Vorgänge, über die Psellos (*Μεσ. βιβλ.* IV, 313—318, nicht 310—312, wie Bréhier angiebt) in seiner Gedächtnisrede auf ihn berichtet]. Unerörtert lasse ich das ungeübte Mäntelchen, den unfreien Dienst, die Verheissung, die Bestechung, die Abstimmung. Ich schweige von dem Übrigen, von dem Frauengemach, von der Beseitigung der Vorhänge, den unheiligen Zusammenkünften[1]). Ich übergehe das Weinen der Säuglinge, das Herumtragen der Neugeborenen auf den Armen, den Heiratsschmaus, die Hochzeitsgesänge, die Verknüpfung des Unvereinbaren, nämlich des göttlichen Tempels mit einer weltlichen Familienwohnung. Ich übergehe das Übrige, um ihm nicht als harter Kläger zu erscheinen, und damit man von mir nicht urteile, ich lästerte, statt anzuklagen. Wenn ihr demnach, wie ich schon zuvor sagte, erstmalig ihm den

---

[1]) Zu LX, S. 70 (Z. 22): Sicherlich nimmt der Inhalt dieses Satzes auf die Thatsache Bezug, dass des Patriarchen Familie mit in seinem Palaste wohnte. Ob aber die einzelnen Angaben keine weitere Deutung zulassen, als den harmlosen Hinweis auf die durch den Patriarchen am 31. August 1057 veranlasste, durch Attaleiates S. 57, wie wir gesehen, bezeugte Vermittlerthätigkeit seiner Neffen gegenüber den Aufrührern, auf die Bréhier S. 70, Anm. 2 allein verweist, erscheint mir, im Rückblick auf das früher von Psellos Mitgeteilte (Cap. XXI. XXVII u. a. O.), sehr zweifelhaft.

Tempel verschlossen hättet, dann wäre er gar nicht hineingekommen oder vielmehr hineingebrochen und hätte nicht wie eine Flutwoge alles hinweggeschwemmt. Aber da ihr diesen Punkt ausser Acht gelassen habt und es nicht möglich ist, die Zeit wieder rückgängig zu machen und betreffs seiner Person Überlegung und Beratung anzustellen, so müsst ihr die gegenwärtige Wunde heilen und das erkrankte Haupt entfernen. Denn nicht wird je der übrige Leib darob vergehen, nein, irgend ein anderes Haupt wird ihm aufgesetzt und gegeben werden, und der Leib Christi wird wieder gesund erscheinen. Wer dieses Haupt sein wird, das wird Gott sich ersehen[1]) und zwar, wie vordem ein Schaf zum Brandopfer, so nun auch jetzt einen Erzbischof, um für das Volk und für sich zu opfern. Einstweilen aber möge das Tier aus den Hürden Christi entlassen werden: weder soll er wie Moses auf den Berg gehen, hinein in die Wolke des Herrn, noch wie die Siebzig des hohen Rats von ferne stehen, noch auch unten irgend-

---

[1]) Zu LX, S. 71 (Z. 1—5): Ich bin genötigt, hier Psellos' Wortlaut zu geben: *ἡ νενοσηκυῖα ἀποτετμήσθω κεφαλή· οὐ γάρ πω ἀποπνεύσει τὸ λοιπὸν σῶμα, ἀλλ᾽ ἑτέρα τις ἐπιτεθήσεται καὶ προσπλασθήσεται, καὶ ἄρτιον αὖθις φανήσεται τὸ σῶμα Χριστοῦ· τίς αὕτη, ὄψεται ὁ Θεός*[1], *ὥσπερ πάλαι εἰς ὁλοκάρπωσιν* [leg. *ὁλοκαύτωσιν*] *πρόβατον, οὕτω δὴ καὶ ἀρχιερέα νῦν εἰς τὸ προθύειν τοῦ λαοῦ καὶ προθύεσθαι.* An der oben bezeichneten Stelle setzt Reinach zum griechischen Text die Anmerkung: „Verba miserrime corrupta." Ich habe die Worte genau wiedergegeben und nur das ersichtlich verkehrte *ὁλοκάρπωσιν* (d. Darbringen eines ganz aus Früchten bestehenden Opfers) durch das notwendige *ὁλοκαύτωσιν* (d. Darbringen eines Brandopfers) ersetzt. Ich wüsste nicht, was sonst in den Worten für eine elende Verderbnis stecken sollte. Psellos führt die Wahl eines neuen Patriarchen im letzten Grunde auf Gott zurück und lehnt sich dabei an eine alttestamentliche Stelle an, deren Beziehung Reinach nicht erkannt zu haben scheint. 1. Mose 22, 7 sagt Isaak zu seinem mit ihm zum Berge, auf dem er geopfert werden soll, emporsteigenden Vater Abraham: „Siehe, hier ist Feuer und Holz; wo ist aber das Schaf zum Brandopfer?" Und Abraham antwortet (8): „Mein Sohn, Gott wird ihm ersehen ein Schaf zum Brandopfer."

wo am Fusse des Berges sich verstecken. Denn durch die harten Urteilsworte wird er hernach gesteinigt werden, weil er die politischen Verhältnisse des Reiches verwirrt, von zwei Kaisern den einen durch einen kecken Handstreich gestürzt, dem anderen sich zu widersetzen versucht und eine vollständige Gewaltherrschaft ausgeübt hat." „Gegen alle ist er frech gewesen: Kaisertum und Priestertum hat er verbunden. Seine Hand machte das Zeichen des Kreuzes, seine Zunge gab kaiserliche Entscheidungen; hatte er die einen bewaffnet, so stellte er diesen wieder andere in Waffen gegenüber. Wie zu einem Kriege brachte er ein Heer zusammen, als wohlwollender Mann gab er dem da einen Speer, jenem ein Schwert oder einen Wurfspiess; dem einen entflammte er den Mut, den anderen erregte er zum Kampfe." — Die früher schon mitgeteilten Thatsachen wieder aufnehmend und weiter ausführend, schildert Psellos ergreifend (LXI, S. 72) die durch Kerullarios' ehrgeizige Ränke herbeigeführte Schädigung der Stadt in dem Wirrsal des Aufruhrs. „Nachdem er uns so in die Flucht geschlagen" — Psellos spricht so als ein mit der Sache des gestürzten Kaisers Michael, wie die ausführlichen Mitteilungen in seinem Geschichtswerke zeigen, eng verbundener Mann —, „stürmte er die linke Seite der Stadt hinab, nichts schonend, bis an die Befestigung und wandte sich dann zur Rechten." Dass es dabei von Seiten seiner Scharen zu Plünderung und Beraubung von Kirchen gekommen, insbesondere der des Vorläufers Johannes, erwähnt Psellos beiläufig und bricht dann ab: „Ich will meinen Worten gegen ihn nicht weiter freien Lauf lassen," sagt er, „denn ich ehre seine Würde[1]), auch wenn er erkrankt ist, ich bedauere ihn, auch wenn er sich uns entfremdet hat. Deswegen zügele ich meine Zunge

---

[1]) Zu LXI, S. 72 (Z. 26): Der Text bietet *μέλος*, was keinen Sinn giebt. Der Zusammenhang zeigt, dass statt dessen *τέλος* zu schreiben ist.

und überlasse sie ganz und gar nicht der Strömung wider ihn."

5. **Der Vorwurf der Gleichgültigkeit** (*ἀδιαφορία*).

„Ich habe schliesslich noch," sagt Psellos (LXII, S. 72), „von seiner Gleichgültigkeit zu reden. Wenn ich dieses Stück im Vereine mit euch erwogen habe, will ich meine Anklage für abgeschlossen ansehen, freilich nicht so, dass ich noch weitere Klagepunkte, auch wenn die Mehrzahl derselben eine solche Bedeutung hätte, gegen ihn vorbringen möchte, sondern um ihn hinsichtlich seines inneren Wesens, seiner Sprache und seiner Sitte und nach seiner sonstigen Lebensverfassung als einen niedrig und gemein denkenden, ja von Speichelleckern und Schmeichlern sich in nichts unterscheidenden Mann zu erweisen, der von der Würde des Erzpriestertums ebenso weit entfernt und zu ihr in ebenso starkem Gegensatz steht, wie zur Tugend die Bosheit." Wir können es uns versagen, Psellos in seinen psychologischen Erörterungen über diese Behauptungen zu folgen. Wichtiger ist hier wieder das, was er von des Patriarchen Art und Weise mitteilt.

„Kerullarios," so beginnt er (LXIII, S. 73), „ich rede zu euch ja als Wissenden, sah man, gleich als wenn er zum Bettler und nicht zum Priester bestimmt sei, unmittelbar nachdem er zum ersten Male innerhalb des Chors sich befand und dem heiligen Tische sich nahte, lachend und schwatzend, während es seine Pflicht war, vor heiliger Ehrfurcht zu schaudern und zu zagen, dass er sich mit seinem sterblichen Leibe Gott genahet. So nun zeigte er sich auch später noch, gerade bei den heiligen Handlungen, bei der grossen Kanzel. Das Sitzen auf dem Füllen, den bewundernswerten Triumph meines Jesus, den er als den ersten[1]) ausser anderen grossen Siegen davontrug, hielt er für

[1]) Zu LXIII, S. 73 (Z. 30): In den Worten *Ἰησοῦ θρίαμβον, ὃν*

eine öffentliche Schande. Denn »ganz gern,« sagte er bei solcher Gelegenheit, »möchte ich wohl unsere hohen Herren etwas davon kosten lassen und dann behaglich dazu lachen«[1]). Wenn er aber einmal zu lachen aufhörte, dann erfüllte er sich mit Wut und Zorn, und wenn er dann das innerste Heiligtum betrat, bekleidet mit dem erzbischöflichen Mantel und der Spitzmütze, . . . dann liess er den einen hart an, den anderen stiess er zurück, den Bittflehenden schickte er manchmal entweder unfreundlich weg oder wenn er sich ihm zu Füssen warf, schritt er, als ob er für ihn ein Nichts sei, an ihm vorüber. Auf diese Weise kam er zum Verkehr mit Gott, wenn anders jemand es wagen sollte, das so zu nennen. Wenn aber jemand auch nur einmal bei ihm Anstoss erregt hatte, gleichviel ob nur mehr oder weniger [ich lese *πλέον ἢ ἔλασσον*, nicht *πλέον ἢ ἐλάσσων* Br.] als zehn Jahre alt, dann war die grosse Menge des Volkes bei der Gelegenheit zugleich mit Zeuge seines Zornes, seines verhaltenen Grolls und seines nichts vergessenden Gedächtnisses, und so oft er den Menschen wiedersah, dann fragte er ihn wieder aus und erinnerte ihn an sein Vergehen, und nie und nimmer gab es bei ihm eine Besänftigung oder Begütigung. Denn erschien jener vielleicht als Bittsteller vor ihm, dann machte er ihm den Zeitverlust und seine Unachtsamkeit und das Mangelhafte

---

δὴ πρῶτα ἐπὶ μεγάλοις τροπαίοις κατήνεγκε würde ich, im Hinblick auf die Bedeutung des Einzuges Jesu in Jerusalem, lieber *πρῶτον* lesen, was ich auch in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht habe. Vielleicht dürfte das in der hier erforderlichen Bedeutung kaum belegbare *κατήνεγκε* durch das bei Plutarchos, dessen Sprachgut Psellos in weitestem Umfange sich angeeignet, so oft vorkommende *κατήγαγε* zu ersetzen sein.

[1]) Zu LXIII, S. 73 (Z. 31): Ob ich den Sinn der Worte *ἡδέως γὰρ ἂν φησιν ἐπὶ τούτῳ ταῖς ἀφ' ὕψους ἐγγεύσαιμί τε καὶ ἁπαλὸν προσγελάσαιμι* richtig wiedergegeben, stelle ich anheim, der Text müsste aber alsdann sich eine ganz geringe Änderung gefallen lassen, indem *ταῖς*, der Konstruktion des Verbums entsprechend, durch *τοὺς*, und aus demselben Grunde *τε* durch *τι* ersetzt würde.

seiner Gesinnung zum Vorwurf; für einen anderen war das die Gelegenheit, seinen Zorn zu reizen. Es giebt überhaupt niemand, der ihn freundlich getroffen. Vielen wenigstens, denen er etwas nachtragen wollte, machte er auch das zum Vorwurf, dass sie (*πρὸς τεσσαράκοντα κύκλων*)[1]) beim Durchschreiten dieser Gasse oder jener Strassen ihm nicht einen Gruss zugerufen oder ihre Ehrfurcht bezeugt hätten. So wurden diese Leute oft nach so vielen Jahren vom Patriarchen für ihr Schweigen gestraft. Und wurde einer von diesen unter die Geistlichkeit aufgenommen, so verjagte er ihn sofort aus allen Kirchen und verbannte ihn, als wenn er etwas gesetzlich Verbotenes gethan. War er aber zufällig ein Mitglied des Senats, so verfolgte er ihn wider das Gesetz mit schriftlicher Klage, und so oft er den Kaiser traf, verlangte er von ihm, den Mann geisseln zu lassen, ihn aus dem Senat zu stossen und ihn unter die Verurteilten zu stellen[2]). Wenn er einmal jemand um sein Leben beneidete, da fügte er Böses zu Bösem und häufte denen, gegen die er hinterhaltig gesonnen war, eine Riesenlast. Er liebte niemand; es ist nicht möglich, jemand zu nennen, weil er den einen sich verhasst machte, die anderen verfolgte. Ja er war in dem Grade missgünstig und mürrisch in seinem Wesen, dass weder seine nächsten Verwandten, noch seine langjährigen Hausgenossen, nicht die Nachbarn, nicht die längst ihm Ergebenen, nicht die ihn ausserordentlich Ehrenden sich ihm vertraut zeigten und das Gefühl wirklicher Freundschaft

---

[1]) Zu LXIII, S. 74 (Z. 16): Ich lasse die mir unverständlichen Worte *πρὸς τεσσαράκοντα κύκλων* unübersetzt. Wie der Zusammenhang vermuten lässt, handelt es sich um eine Angabe der Entfernung, die unter den hier vorauszusetzenden Umständen sonst etwa mit *ἐκ* oder *διὰ τεσσαράκοντα βημάτων* ausgedrückt sein könnte.

[2]) Zu LXIII, S. 74 (Z. 24): Wie Reinach hier — und ebenso S. 76 (Z. 4) — mit Recht unter dem Text bemerkt, müsste in demselben *ἱστάναι* statt *ἱστᾶν* stehen, wie er ebenso richtig auf S. 73 (Z. 12) vorschlägt, das dort überlieferte *συνιστᾶν* durch *συνιστάναι* zu ersetzen.

zu ihm gewannen. Vielmehr selbst wenn jemand mit ihm an demselben Tische trank, sich mit ihm unterhielt, mit Lobsprüchen ihn erhob: ein solcher wurde von ihm unter seine schlimmsten Feinde gerechnet. Jeder, der mit ihm zusammenkam, war ihm verdächtig, auch wenn er gar keine Veranlassung dazu gab. Eine Frau war ihm schon zuwider, wenn sie sich nicht geputzt hatte, ein Kind, weil seine Zunge noch ungeübt, ein Diener, weil er ein Ausreisser, und dieser selbst, weil er von dem, was vorgehe, nichts wisse. Der Geschäftslose war ihm als einfältig verhasst, der Thatkräftige als vielgeschäftig und vorwitzig, als Windbeutel der Prachtliebende, der Redegewandte als übel und geziert im Ausdruck. Seine entfernten Verwandten kannte er nicht, von den nächsten, wie Vater und Mutter, löste er jenen ganz von seinem Geschlecht los, diese stempelte er zu einer unechten. Seinen Stammbaum leitete er von Kronos und Rhea und noch ferneren, wie Herikapaios [orphische Gottheit, Hymn. orph. 5, 4] und Phanes und anderen Gottheiten jener orphischen Finsternis her. Auf alle möglichen Geschlechter führte er seine[1]) Abkunft zurück, wie auf die Herakliden, auf die Pelopiden, Ahn und Urahn waren ihm Kyros der Perser, Kroisos der Lyder, Dareios des Hystaspis Sohn oder der Sohn des Arsakes, die Urmütter Priesterinnen der Hestia; dazu dann noch Sagen und Wunderzeichen, eine Wölfin mit strotzendem Euter, dessen Zitzen sie den Jungen beut, ein himmlisches Feuerzeichen, und jene Schlange, die das Lager der Olympias teilte. Brachte er einmal das Gespräch auf Liebesgeschichten, oder wandte er sich dazu, über einige Frauen zu reden, so war seine Ausdrucksweise in nichts würdevoller als die des Pöbels

---

[1]) Zu LXIII, S. 75 (Z. 11): Die Stelle entspricht genau der kurz vorhergegangenen: *ἑαυτὸν δὲ μόνον ἀπὸ Κρόνου καὶ Ῥέας ἐγενεαλόγει*. Darum muss es heissen: *Καὶ πρὸς πᾶν αὐτὸν* [oder wie vorher *ἑαυτὸν*] *ἀνῆγε γένος*. Ich rechne diese Berichtigung nicht unter die Druckfehler.

der Gasse. Es fiel ihm gar nicht ein, andere Bezeichnungen zu brauchen, es fehlte ihm jedes Schamgefühl, auch für das Abgefeimte hatte er keine Schminke. Nirgendwo fand sich bei ihm das Wohlthuende einer blossen Andeutung, so dass er eine Buhlerin als eine, die Liebesgenuss um Geld feilbietet, oder den Beischlaf als ein Erkennen oder eine Gemeinschaft oder ein Beiwohnen bezeichnet hätte, nein, er nannte alles mit nacktem Namen, ohne irgendwelche Rücksicht auf Anstand, nirgendwo ein blosser Hinweis, eine blosse Andeutung, irgend eine Sorgfalt im Ausdruck, kein Verschweigen, kein Übergehen, keine allgemeine Umschreibung, um etwas Mittleres erkennen zu lassen, sondern so, wie er die That an sich selbst aufzeigte, so verbreitete er sich auch darüber mit seinen Worten, so dass die meisten erröteten und nicht wussten, was sie sagen sollten."

Das Bild, das Psellos hier vom Wesen des Patriarchen entworfen hat, ist unbedingt eine äusserst wertvolle Ergänzung zu demjenigen, welches wir auf Grund der mehr nach aussen in die Erscheinung getretenen Handlungen, wie sie Psellos — und zwar von allen Berichterstattern nur er — so anschaulich geschildert, nunmehr gewonnen haben. Es ist um so wertvoller, als wir in den sonstigen Berichten über die politischen und kirchenpolitischen Ereignisse jener Jahre, ja in dem Geschichtswerke des Psellos selbst, diejenigen Züge des Wesens und der Persönlichkeit des mächtigen Patriarchen vergeblich suchen, die, von Psellos hier mit feiner Beobachtung zusammengestellt, uns von jenem kühnen, rücksichtslosen Manne, der nicht mit Unrecht mit Papst Gregor VII. verglichen worden ist, eine weit bessere, weit mehr in die Tiefe dringende Anschauung gewinnen lassen.

Psellos wehrt im Folgenden den von manchen seiner Zeitgenossen — wir müssen bei dieser nicht zu Gehör gebrachten Schrift zugleich an deren erste Leser denken — zu erwartenden Vorwurf der Kleinigkeitskrämerei ab. Er

hat unzweifelhaft recht, wenn er (LXIV, S. 75) behauptet, ein Patriarch dürfe seine Persönlichkeit nicht verhandeln, seine Worte nicht verfälschen, das berechtige zu einem schlimmen Rückschluss auf seinen seelischen Zustand. An einem Patriarchen soll alles vorbildlich sein, jeder Zug seines Wesens muss strengste Prüfung vertragen. „In der Behandlung keines Stückes der mannigfachen Züge seines Wesens,“ erklärt er (S. 76), „bin ich kleinlich, vielmehr befasse ich mich mit der Sinnesart und den Handlungen jenes Mannes gewissermassen nur an der Oberfläche und erinnere die Wissenden nur an seine Art und Weise, bald an seine Zügellosigkeit und Schwäche, bald an sein mürrisches Wesen und seine Härte. Keiner wenigstens seiner Diener hielt den Dienst länger als einen Monat aus, vielmehr wie im Chor und in bestimmtem Kreislauf nahmen sie stets einen anderen Platz ein und wechselten, nur nicht zum ersten zurückkehrend, sondern wirklich in andere Lage versetzt. Denn sobald jemand nach dem Amt des Mundschenken trachtete, ward er als Giftmischer beargwöhnt. Sofort trafen ihn Schläge, harte Untersuchungen, enge Fussfesseln und den einen diese, den anderen jene schwere Prüfung. Alle liess er zum Tode[1]) abführen, den einen, weil er gelacht habe, einen anderen, weil er mürrisch aussehe, einen dritten, weil er den Wein nicht genau und geschickt mische. Viele von den Dienern wurden über-

---

[1]) Zu LXIV, S. 76 (Z. 17): Die Wendung *τὴν ἐπὶ θάνατον πάντες ἀπήγοντο* dürfte dem attischen Sprachgebrauch nicht entsprechen, den Psellos sonst mit grosser Sorgfalt innehält. Danach würde *ἐπὶ θανάτῳ* zu schreiben sein, *ἐπί* mit dem Dativ zur Bezeichnung einer Bestimmung, des Zwecks und Zieles. Übrigens liegt in den Worten, wenn der Text richtig ist, unzweifelhaft eine starke Übertreibung vor. Aber es scheint doch der Zusammenhang dem zu widersprechen, dass hier von einem Wegführen zum Tode die Rede ist. Sollte für *ἀπήγοντο* zu schreiben sein *ἐπλήττοντο*? Doch auch dann bliebe noch eine gewisse Unebenheit, da ja der folgende Satz ungefähr das Nämliche mit anderen Worten aussagt.

mässigen Misshandlungen preisgegeben[1]), so dass sie sogar auf Nachstellungen sannen und dem Patriarchen Gift in die Mischung seines Bechers zu giessen gedachten. Aber wenn sie das auch nicht wirklich zu Stande brachten, sondern nur in dem Verdachte standen, so mussten sie doch wenigstens für den Verdacht oder die Wahrheit büssen, denn die einen gaben unter Geisselhieben ihren Geist auf, andere, denen ein Schwert in den Leib gestossen wurde, empfanden dieses Hinschlachten milder wie jene Geisselung.“

„Nun seht mir“ — sagt Psellos im Rückblick auf diese Schilderung (LXV, S. 76) —, „was das für eine tüchtige Persönlichkeit ist! Denn aus alledem mache ich keine Anschuldigungen, vielmehr was anderen genügt haben würde, um eine harte Sprache zu führen, das habe ich nur als Lebenseigentümlichkeiten dargestellt. Dass der Mann sich um die gesamte Philosophie, die Kunst, den Ausdruck und Wohlklang der Rede nicht gekümmert hat, mache ich ihm nicht zum Vorwurf, obwohl auch dies mir erlaubt wäre. Ich sehe darin das Kennzeichen eines Geistes, der sich dem Schönen noch nicht gebeugt hat. Denn was anderes vermöchte wohl den Tüchtigen mehr zu fesseln[2]) als sorgfältige Rede, ein klarer Verstand, eine angemessene Ausdrucksweise, eine schöne Sprache, und

---

[1]) Zu LXIV, S. 76 (Z. 19): In *πολλοὶ δὲ τούτων πρὸς τὸ ὑπερβάλλον ἐνέδοσαν τῶν κακώσεων* vermisst man nur eine Silbe, die dem Verbum abhanden gekommen ist; es muss heissen: *ἐνεδόθησαν*.

[2]) Zu LXV, S. 76 (Z. 30): Der Text lautet bei Bréhier: *τί γὰρ ἄλλο θέλξειε τὴν ἀρίστην ἢ λόγος διηκριβωμένος*. Der Optativ der gemilderten Behauptung ist bei Psellos unbedingt nicht ohne *ἂν* zu denken, das vor *θέλξειε* ausgefallen ist. Dieser Ausfall dürfte sich um so leichter begreifen, wenn Psellos *μᾶλλον* statt *ἄλλο* schrieb, auch gegen *ἄλλο μᾶλλον ἂν* möchte kaum etwas einzuwenden sein. Das Femininum *τὴν ἀρίστην*, d. h. *ψυχὴν*, was vorhergeht (*σημεῖον δὲ ποιοῦμαι ψυχῆς ἀθέλκτου πρὸς τὰ καλά*), erscheint dagegen gezwungen, einfacher wäre *τὸν ἄριστον*. Ich habe den Gedanken in dieser Textesfassung zum Ausdruck gebracht.

zu alledem Schmuck der Rede, Dinge, mit denen jener sich überhaupt nicht beschäftigte oder zu denen er etwa im Stillen sich verleiten liess. Dass er aber niemals mit theologischen Schriften sich befasste, auch nicht die Schreibtafel zur Hand nahm, das fällt sicherlich auch unter die Klasse der früheren Anschuldigungen, doch rechne ich auch dieses nur zu seinen persönlichen Besonderheiten. Von den unter uns gültigen Glaubenssätzen wenigstens kannte er kaum einen, noch wusste er, dass er sie in Ehren halten müsse. Den Unterschied freilich zwischen Wesen (*οὐσία*) und Personen (*πρόσωπα*) zu kennen, wäre dringend nötig gewesen. Über Natur (*φύσις*) und Seinsweise (*ὑπόστασις*) unterhielt er sich nie, noch schlug er je die darüber handelnden Bücher auf oder befragte gelehrtere Leute. Wollte jemand dies genau durchgehen, der Patriarch wäre verschmäht und verachtet und [längst] von seinem erhabenen Stuhle gestossen worden[1]). Mit Synodalsatzungen und Väterbestimmungen hat nie jemand ihn sich befassen gesehen. Vielmehr gleich um die Morgenzeit erfüllte einer nach dem anderen (von seinen Dienern) das Vorzimmer mit Geräusch, und der Reihe nach traten sie alle ein: der Schönfärber, der Teppichwirker, der Gewürzträger, der Mischer des Badewassers, der leicht den Mühlstein Drehende, der Pyramiden(-Gebäck) Herstellende, der Goldverständige, der Steinkundige. Der eine brachte dies, der andere jenes und zeigte es, dieser einen kostbaren Pokal von leuchtendem Krystall, jener ein therikleisches Trinkgefäss mit neuen

[1]) Zu LXV, S. 77 (Z. 6): Die Stelle lautet: *Εἰ δέ τις ἠκρίβου ταῦτα, ἀπέρριπτό τε καὶ καταπεφρόνητο καὶ ἐξῶστο τοῦ βήματος.* Dass Psellos den nichtwirklichen Fall des Bedingungssatzes nicht streng der Regel entsprechend behandelt haben sollte, erscheint mir sehr unwahrscheinlich. Man vermisst *ἂν* im Nachsatz, ich würde schreiben: *ἀπέρριπτό τ' ἂν.* Obgleich die Späteren, von Polybios an, das von den Attikern bei *ὠθέω* stets gesetzte augmentum syllabicum vernachlässigten, so kann das doch fraglich sein, ob Psellos bei seiner offenkundigen Vorliebe für den Atticismus *ἐξῶστο* schrieb, und nicht vielmehr *ἐξέωστο* und S. 80 (Z. 3) *ἀπέωστο* statt *ἀπῶστο.*

Namen und prachtvollen Inschriften, jener eine Muschel oder ein kleines As oder eine silberne Drossel oder eine goldene Mönchsgrasmücke, die infolge einer kunstreichen Windvorrichtung jede ihre eigentümlichen Stimmen hören liessen, jener einen abgerundeten Gewürzbehälter, rings mit goldenen Nägelköpfen besetzt, jener einen Diamanten oder einen Leuchtstein oder einen Rubin, ein anderer Perlen, entweder sorgfältig gerundete und blendend weisse oder kegelförmig gestaltete, und an der Schönheit, der Gestalt oder der künstlichen Ausführung des einen oder des anderen ergötzte sich der Patriarch. Dazu endlich einige Sterndeuter und Wahrsager von der Zahl derer, die nichts wissen, ja nicht einmal die eigenartige Beschaffenheit der Weissagung kennen [*οὐδ' ὅ, τι — nicht ὅτι — μαντείας εἶδος ἐπισταμένων*], denen man aber sonst schon glaubt, nicht infolge ihrer Geschicklichkeit, sondern infolge ihrer Herkunft, denn der eine ist ein Illyrier, der andere ein Perser. Letzterer kennt als die seiner Kunst zu Grunde liegenden Stoffe das Bdellion, den Sardonyx[1]),

---

[1]) Zu LXV, S. 77 (Z. 24. 25): Psellos nennt hier neben einander *τὸ βδέλλιον καὶ τὸ τάρροθος*. Das erstere ist das schon Genesis 2, 12 erwähnte בְּדֹלַח, jenes, nach Gesenius' Angabe (Hebr. u. chald. Handwörterbuch, 9. Aufl., Leipzig 1883, S. 93), das durchsichtige, wachsähnliche und wohlriechende Harz eines nach Plinius in Arabien, Indien (חֲוִילָה in V. 11) und Babylonien heimischen Baumes. Was aber ist *τὸ τάρροθος*? Reinach erklärt in einer dazu gesetzten Bemerkung: „Quid sit nescio“ — gewiss verzeihlich, denn schon der erste oder die ersten Abschreiber haben das Wort nicht gekannt und aus diesem Grunde es zu dem vorliegenden *τάρροθος* verunstaltet. Da es sich hier um astrologischen und Wahrsager-Unfug handelt, bei welchem, wie das köstliche, von meinem alten Lehrer R. Hercher einst nach italischen Hss. zuerst herausgegebene Orakelbuch des Astrampsychos (Oraculorum Decades CIII, Beilage zum Jahresber. des Kgl. Joachimsth. Gymn. Berlin, 1863 — des Herausgebers feines Vorwort S. III/IV voll schalkhaften Humors zu lesen, ist auch heute noch erquicklich) beweist, biblische Namen eine Hauptrolle spielen, so dürfte an dieselbe Stelle der Genesis zu denken sein, wo das Bdellion vorkommt. Ich vermute, in jenem Worte steckt der dort

den Korallenstein und das männermordende Schwert; jener versteht nur die Schulter als Knochen genau zu beobachten. Wenn jemand das zu lernen wünschte, dem würde statt irgend einer anderen Sprache die diesen Gegenstand behandelnde Bettelschrift des Porphyrios genügt haben, denn deren Inhalt wurde ja, auf Pergamentstreifen oder auf Papyrusblätter geschrieben, was einige Buchrollen nennen, hinausgeworfen und in die Welt gesetzt."

„Und gleichsam, als ob er alles andere wissen wolle[1]), dessen Kenntnis das Gesetz verbietet (LXVI, S. 77/78), suchte er eifrig nach der Umwandelung der Stoffe und hielt es für ein Unglück, wenn es ihm nicht gelingen wollte, Erz in Silber und Silber in Gold zu verwandeln. In diesem Falle allein bemühte er sich um Schriftsteller wie Zosimos und Theophrastos ... Dann wieder für die jonische Anmut sich entscheidend, schätzte er des Demokritos von Abdera Schriften am höchsten, und nichts war ihm wertvoller als das Losungswort, um etwas gänzlich verschwinden zu machen. Das Quecksilber wenigstens, das rote Operment, der Magnetstein und durch Feuer schmelzbare Körper, wie Gummi und Rettigöl waren für

---

mit שֹׁהַם bezeichnete Edelstein, den die alten Übersetzungen bald mit Onyx oder dem mit dem Onyx zur gleichen Gattung gehörenden Sardonyx und Sardius, bald mit Beryll wiedergaben. Epiphanios nennt in seiner Schrift über die 12 Edelsteine des hohenpriesterlichen Brustschildes (ed. Dindorf IV, 10. 325, 21) als ersten den Gen. 2, 12 erwähnten: *Πρῶτος λίθος σάρδιος ὁ Βαβυλώνιος, οὕτω καλούμενος* und bemerkt weiter (S. 226, 6): *ἔστι δὲ καὶ ἄλλος, σαρδόνυξ, ὃς καλεῖται μολοχάς, μαλακτικὸς δέ ἐστι στεατωμάτων* (Vers. ant. a. a. O. S. 172, 26: Est autem et alius sardonyx, qui vocatur molochas, sciens attenuare pinguedines). So dürfte an zweiter Stelle dort oben gestanden haben: *τὸν σαρδόνυχα.*

[1]) Zu LXVI, S. 77 (Z. 31): Das Capitel beginnt: *Ὥσπερ δὲ τἆλλα εἰδώς, ἃ νόμος εἰδέναι.* Zu diesem Relativsatz fehlt, wie schon Combefis sah, das Verbum. Er schlug *κωλύεται* vor. Dann müsste aber *νόμῳ* geschrieben werden. Zu *νόμος* passt doch nur *κωλύει* oder *ἀπαγορεύει.* Statt *εἰδώς* scheint mir *εἰδήσων* angemessener.

ihn glänzende und hochbedeutsame Namen. Statt der Beschäftigung mit den ersten Anfängen der Wissenschaften, mit der Kunst der Schlussfolgerung und Beweisführung, tauchte er hier etwas in eine Lösung, dort vollzog er eine Umwandelung, dort stellte er Untersuchungen dazu an. Worauf beruht die Rostbildung am Kupfer, die Schmiedefähigkeit des Eisens, der Schmelzvorgang des Bleies, die Erweichung des Zinns? Woraus besteht der Überzug der Mischung[1]? Wie kommt es zu einer goldbraunen Färbung? Alle diese Fragen erwog er gleichzeitig, brachte aber nichts zu befriedigendem Abschluss, sondern das Eisen ward wiederum nur Eisen und das Kupfer Gold bis auf die Farbe, denn er wusste nichts von den Mischungsverhältnissen, noch vermochte er (aus dem jeweiligen Stand derselben) die richtigen Schlüsse zu ziehen." —

Unterbrechen wir hier den Redner, um das zum Verständnis Nötige einzuschalten. Zunächst etwas über die Namen Zosimos und Theophrastos und Demokritos von Abdera. Wie Bréhier S. 78, Anm. 1 verzeichnet, lebte Zosimos von Panopolis im 3. Jahrhundert n. Chr. zu Alexandria. Er ist nach des ersten Kenners dieser Dinge, Berthelot's Schrift „Les Origines de l'Alchimie" (Paris 1885), einem Werke, das mir nicht zugänglich ist, „der älteste griechische Chemiker, dessen Schriften wir besitzen, und dem wir berechtigt sind, wirkliches Vorhandensein beizulegen." Die erhaltenen Schriften desselben, die auf die ganze Folgezeit von grösstem Einfluss waren, sind *Βαφὴ τοῦ χαλκοῦς* s. De Persica cupri

[1]) Zu LXVI, S. 78 (Z. 13): Nach Erwähnung der Schmelzvorgänge bei Blei und Zinn fragt Psellos: *Τί δὲ τὸ γέλεβ;* Was ist damit gemeint? Ich leite das Wort aus dem Hebräischen her, es dürfte חלב sein, das als etwas erklärt wird (Gesen. a. a. O. S. 264), „was von einem anderen Dinge, wie eine Haut, Schale, Decke oder Überzug abgezogen, abgeschält oder abgeschabt werden kann oder wird." Es dürfte die wie eine Haut sich über dem reinen Metall lagernde Schlacke gemeint sein, die abgeschöpft wird, und nach deren Bestandteilen Psellos dort fragt.

tinctura, ed. J. G. Schneider und *Περὶ ζύθων ποιήσεως* s. de zythorum confectione fragmentum (die älteste, in griechischer Sprache abgefasste Anweisung zur Bereitung des Bieres!) nunc primum e cod. Gothano ed. Chr. G. Gruner 1814. Die Zeit des Mannes scheint nur ungefähr bestimmbar. Krumbacher (BLG.², S. 632) entscheidet sich für den Anfang des 4. Jahrhunderts, Nicolai (GLG. 1867, S. 726) bezeichnet diesen Chemiker als „aus Panopolis in der ägyptischen Thebais [Photios drückt das so aus (Cod. 170, S. 117ᵃ 28 Bekk.): *Θηβαῖος δ' ἦν οὗτος Πανοπολίτης*, womit die Heimatstadt des Mannes, Panopolis, zugleich die des Nonnos, zum Unterschiede etwa von anderen gleichnamigen, genauer nach der Landschaft bezeichnet werden sollte, *Θηβαῖος* ist aber von der Stadt *Θῆβαι* hergeleitet, die Landschaft, in der die Stadt lag, hiess *Θηβαΐς*, so dass das abgeleitete Adjectivum *Θηβαΐτης* lauten müsste], ungewiss seiner Zeit nach, aber vor Photios zu setzen, der Cod. 170 des Panopolitaners *Λόγους χημευτικούς* las, und woraus ein beachtenswertes Fragment bei Georg. Sync. p. 24 erhalten ist." Nicolai hätte aus Photios selbst Genaueres angeben können. Der Schriftsteller nämlich, in dessen weitschichtigem Werke auch Zosimos zum Beweise herangezogen war (*καὶ ἀπὸ τῶν χειμευτικῶν Ζωσίμου λόγων . . . οὐκ ἐφείσατο τὰ αὐτὰ κατασκευάζειν*), hatte, wie Photios (S. 117ᵇ 27—32) ausdrücklich vermerkt, seinen Namen nirgends genannt, *πλήν γε δὴ ὅτι Κωνσταντινούπολιν ᾤκει, γυναικί τε νόμῳ γάμου συνῴκει καὶ τοῖς ἐξ αὐτῆς αὐτοῦ παισί, καὶ ὅτι μετὰ τοὺς Ἡρακλείου χρόνους τὸν βίον διήνυσεν.* — Unter des Theophrastos' Namen findet sich in den Sammlungen ein chemisches Gedicht, so im Cod. Bern. 379 misc. fol. 89ᵛ bis 90ʳ: *Θεοφράστου φιλοσόφου περὶ τῆς αὐτῆς θείας τέχνης διὰ στίχων ἰάμβων.* Mit *θεία* oder *ἱερὰ* oder *μυστικὴ τέχνη* ist die Chemie bezeichnet. Nach A. Jahn (Chemica Graeca in Revue de Philologie XV, S. 101—115, Paris 1891) gaben Anfang und Ende jenes Gedichts im 18. Jahr-

hundert Fabricius und Bernard heraus, das ganze L. Ideler 1842 (Phys. et med. gr. min. t. II. Berolini, S. 328—335). Jahn führt (S. 103) aus Cod. Bern. 578 misc. folgende, inhaltlich beachtenswerte Verse an (fol. 89v): (οἱ σοφοὶ διδάσκαλοι) οἳ προτρέπονται πάντας ὥσπερ ἔμφρονες | εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν καὶ μύησιν ὧν φασὶ | θείων λόγων — —. Das älteste bekannte Werk über Chemie, natürlich unecht, legte man dem Abderiten Demokritos bei, dessen fünfjährigen Aufenthalt in Ägypten Diodoros und Clemens Alexandrinus bezeugen. In dem Titel desselben kehrt das Wort, das wir soeben als Adjectivum (μυστική) und Synonymum von θεία und ἱερά in Verbindung mit τέχνη kennen lernten, als Substantivum μυστικά wieder; er lautet in Cod. Marc. 299 der griechischen Chemiker: Δημοκρίτου περὶ πορφύρας καὶ χρυσοῦ ποιήσεως φυσικὰ καὶ μυστικά.

Wenn wir die eben unterbrochenen Ausführungen des Psellos und die unmittelbar sich anschliessenden unbefangen betrachten, so müssen wir des Mannes Gelehrsamkeit, selbst auf dem entlegenen Gebiete der Chemie, bewundern. Über kostbare Steine z. B. verbreitet er sich in einer besonderen kleinen, bei Migne (Patr. Gr. CXXII) abgedruckten Schrift περὶ λίθων δυνάμεων. Es ist aber fraglich, ob Bréhier das Richtige getroffen, wenn er mit Bezug auf diese Abschnitte der Anklageschrift, innerhalb deren wir hier stehen, in seiner Einleitung (S. 5) sich folgendermassen äussert: „Er verbreitet sich weitschweifig über die Bemühungen des Patriarchen, den Stein der Weisen zu finden, aber er vergisst zu sagen, dass er sich zum ersten Mitschuldigen des Angeklagten gemacht hat dadurch, dass er für ihn die Sammlung der alten Chemiker zusammenbrachte und an ihn einen Brief richtete über die Kunst, Gold zu machen. Psellos allein war imstande, mit solchem Geschmack so entlegene Stoffe in Ansehung seines Gegenstandes zu entwickeln.“ Das letztere Lob wollen wir ihm ungeschmälert lassen, dagegen ihn in etwas

von dem Vorwurf entlasten, durch den Bréhier ihn zum Mitschuldigen des Patriarchen macht. Er sieht (S. 5, Anm. 3) in jenen naturwissenschaftlichen Ausführungen eine Bestätigung der Hypothese Ruelle's über die Widmung der Schrift des Psellos über die Goldmachekunst an Michael Kerullarios. Hier hat Ruelle und mit ihm Bréhier geirrt. Im Cod. Monac. 112 der griechischen Alchemisten steht, nach A. Jahn (a. a. O. S. 101), Fol. 403—414: *Τοῦ μακαρίου καὶ πανσόφου ψέλλου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἀξιώτατον πατριάρχην τὸν ξιφιλῖνον περὶ χρυσοποΐας.* Nicht also der Patriarch Kerullarios, den Psellos vor der Synode anklagt, ist der Empfänger jener Schrift, sondern sein alter Freund, der spätere Patriarch Johannes Xiphilinos (1. Jan. 1064—2. Aug. 1075). Dass Psellos den Wert jener Forschungen, denen er, wie wir wissen, mit Fleiss obgelegen, doch von einem höheren Gesichtspunkte betrachtete, das zeigt eine von Jahn aus derselben mitgeteilte Äusserung (Fol. 406v): *ὃ πολλάκις ἤκουσας ἐνίων λεγόντων, τοῦτο ἐθαύμασας καὶ οὐ θαυμάζεις τὰς αἰτίας ζητεῖς, οὐχ ἵνα θησαυροῖς πολυταλάντοις ἐπικαθίσῃς, ἀλλ' ἵνα ἐντὸς γένῃ τῶν ἀδύτων τῆς φύσεως καὶ θαυμάσῃς αὐτῆς τὰ ἀπόρρητα.* Und diesen Standpunkt vertritt er offenbar auch in der Anklageschrift, wie aus den unmittelbar an jene zuletzt mitgeteilten Worte, die zu dieser erläuternden Ausführung Veranlassung gaben, sich anschliessenden Erklärungen deutlich erhellt. Er fährt nämlich also fort:

„Aber wozu rede ich über diese Dinge, die ich, obwohl ich sie längst entweder als der einzige oder in höherem Grade als andere kenne, als unsinniges Geschwätz mit Abscheu von mir gewiesen habe? Dies enthält zwar für jenen vielleicht einen Tadel, dürfte aber keineswegs als Klagepunkt gegen ihn vorgebracht werden. Dass er aber das Gold den bestehenden Gesetzen zuwider im Verborgenen und unter dem Schutze der Finsternis herstellte, warum soll das nicht auf öffentliche Tafeln eingetragen

werden? Und welcher Mann, der mit solchen Dingen sich beschäftigt, sollte nicht von Rechtswegen öffentlichen Unrechts angeklagt werden[1])? Denn nicht aus den Bergwerken allein, noch aus den tiefsten Winkeln der Erde erwächst der Schatz des Kaisers, auch nicht Abgaben allein füllen ihn und die Erträge der Grundsteuer, auch nicht der Rinderhirt allein dient ihm, sondern um nichts weniger auch der Goldmacher, der Zinngiesser und der Bleischmelzer. Geschickte Hände sind es, die jene Kunst treiben, sie lösen auf und verdünnen und verdoppeln wenigstens oftmals. Dann wiederum schonen sie der Hand, sie lassen nur leichte Verdünnung eintreten und fügen das goldene Gewebe wieder zusammen, bis sie das Ebenbild des Goldes bis auf Spinnengewebsdünne aufgelöst haben. Dies nun ist teils unvermischt und glänzt dann um so strahlender, teils treibt es dahin in Verbindung mit dem zu Grunde gelegten Stoff und ist infolge dessen hinsichtlich der Mischung teils doppelwertig, teils gleich-, teils halbwertig. Der Staatsschatz wenigstens enthält das Doppelte von dem, was er giebt, ohne das Mass zu überschreiten. Diejenigen also, welche das Gold[2]) sozusagen ausweben, verringern manchmal unvermerkt den Wert desselben sich zum Schaden, sie sind heimliche Staatsdiebe und eignen sich, falls ihnen jemand es nicht stiehlt, fremdes Gut an. Ein strenges, aber den Staat zugleich schützendes Gesetz [Basil. LX, 4] verordnet mit Bezug darauf: »Wenn jemand solche Leute versteckt oder bei sich aufnimmt und betreffs der Goldvervielfältigung ihr Mitwisser wird, den trifft die

---

[1]) Zu LXVI, S. 78 (Z. 22): In dem Satz muss eine Passivform stehen, er lautet: *Καὶ τίς ἀνὴρ περὶ ταῦτα πραγματευόμενος δημοσίων ἀδικημάτων ⟨οὐκ⟩ εἰκότως γράψαιτο;* Statt *γράψαιτο* muss *γράφοιτο* geschrieben werden.

[2]) Zu LXVI, S. 79 (Z. 7): In dem Satze: *οἱ τοίνυν τὴν χρυσήν, ἵν' οὕτως εἴποιμι, ἐξυφαίνοντες, λανθάνοντες ἔστιν οὗ ἑαυτοῖς τοῦτον ἀπολεπτύνουσι* — weist *τοῦτον* darauf hin, dass statt *τὴν χρυσὴν* zu schreiben ist *τὸν χρυσόν*.

Strafe der Vermögenseinziehung, und er wird entweder verbannt oder in die Bergwerke geschickt; ist er aber ein Glied des geistlichen Standes, so wird er, ausser mit Vermögensverlust, mit Ausstossung aus diesem bestraft.« Für einen Erzbischof aber vermag meine Rede keine Strafe zu nennen, die hoch genug wäre. Denn abgesehen von seinem gesetzwidrigen Handeln ist es ja gerade die Schande der Gesetzesübertretung, welche das Übel für ihn zu einem unüberwindlichen macht. Doch ich übergehe (LXVII, S. 79) nunmehr etwaige noch weitere Klagepunkte, mein Wort enthüllt das Geschehene als Thatsache, nicht als Vorwurf. Da er nun einmal den Tempel vergoldet zu sehen wünschte, berief er, um den Goldmachern nicht zu viel Geld zu bezahlen, dieselben zu sich, wies ihnen irgendwo da in der Nähe des Tempels eine unterirdische Behausung an und liess sich nun ganz nach Belieben Gold herstellen, und um seinen Geldschrank nicht zu sehr um seinen Inhalt zu erleichtern, genoss er die Früchte dieses ehrlosen Treibens, und deswegen sollte man ihn bedauern, statt ihm daraus einen Vorwurf zu machen."

„Wie er aber seinen Wohlthätern Dank wusste, das müsste kein anderer, sondern er selbst euch bezeugen, er, der ja gegen den, der ihn zuerst zu dieser göttlichen Höhe emporführte [Kaiser Monomachos], täglich die Zunge wie ein Schwert wetzte und der mit ihm, dem er bei Lebzeiten so oft nachgestellt, auch im Tode sich nicht vertrug. Betrug er so sich etwa nur gegen jenen und würdevoller und ehrerbietiger gegen die folgende Kaiserin [Theodora]? Weit gefehlt! Muss ich die folgenden Ereignisse sämtlich hier aufreihen? Sein Trachten nach dem Thron? Seinen Zwist mit dem jetzigen Kaiser? Seinen Übermut? Wie er auf Grund dessen aus seiner Stellung entfernt wurde und das Geschick derer teilte, die Geringeres um etwas Höheren willen preisgeben müssen? Ich schweige davon, da ihr ja das meiste davon wisst. Aber hat denn dieser so vielfach geschlagene, kaiser-

hassende Mann in der Folge sich gedemütigt und sich gebessert? Und hat er, nachdem er mit eigenen Händen dem Kaiser den Kranz aufgesetzt, nur irgend etwas von Ehrfurcht bewiesen? Oder vielmehr, hat er auch nur das Geringste von seiner Anmassung fahren lassen? Durchaus nicht. Vielmehr verspritzte er, wie ihr wisst, gegen ihn all sein Gift und war gegen ihn unglaublich gewaltsam und wilder als das wildeste Tier. Ich aber, Kaiser, fordere Dich abermals auf, mich dieser meiner Worte wegen nicht zu schelten, denn ich setze zu dem Geschehenen nichts hinzu und entziehe Dir nichts von Deiner Würde, vielmehr erhöhe ich sie durch die schonende Rücksicht, die ich jenem zu Teil werden lasse, da Du ja selbst seine zweite Gesandtschaft und Bitte annahmst, von seiner ganzen Mitwirkung an den Ereignissen absahst und durch ein Abkommen, das Du den Umständen entsprechend mit ihm trafst, ihm völlig gesetzlichen Zutritt zum Kaiserpalast gewährt hast."

„Aber ich möchte an Dich eine dringende Frage richten (LXVIII, S. 80). Willst Du, herrlichster und gütigster aller Kaiser, des Patriarchen gegen Deine Gewalt gerichtete Raserei und Verwegenheit als solche bezeichnen oder vielmehr — doch wie sollte ich mich wohl ausdrücken, den sorgfältig vorbereiteten Anschlag verdunkelnd, durch den beinahe alles zerstört und vernichtet worden wäre, ich meine nicht, als eine Unschicklichkeit begangen war (zu so unbedachtem Ausdruck würde ich mich nicht fortreissen lassen), nein, als jenes herrische Haupt wiederum an die Spitze trat und jüngst noch ein Heer wider Dein ehrwürdiges und geheiligtes Haupt zusammenbrachte? Willst Du also, dass ich auch diesen wichtigen Punkt berühre und die ganze priesterliche Zusammenrottung niederrede? Doch es scheint mir, als ob Du Dich darum nicht sonderlich kümmerst, noch den Wunsch hegst, dass auf Grund dessen über den Patriarchen die Absetzung verhängt wird. Wie es mir scheint, würdest Du überhaupt

nicht einen Gerichtshof wider ihn zusammenberufen haben, wenn Deine Frömmigkeit Dich nicht dazu bestimmte und Deine Seele in ihrem Innersten ergriffe mit dem Gedanken, der Patriarch ist des Erzpriestertums nicht würdig, weil er erstlich gegen Gott gefrevelt, sodann aber auch gegen Gottes Heilige gewütet hat. Auf Grund dessen hast Du diese hier zahlreich erschienenen Erzpriester zusammenberufen und richtest an sie eine ganz offene und zugleich ehrliche Frage. Ich aber, der ich hier Rede und Antwort gebend für Dich gewissermassen auch hinsichtlich des Übrigen meine Zunge in Bewegung gesetzt habe, richte nun an euch, die ihr hier versammelt seid, folgende Frage: Scheint es euch recht, nachdem gegen den Patriarchen solche Beschuldigungen vorgebracht worden, die in so hohem Grade als begründet zugestanden, um nicht zu sagen, erwiesen sind, nämlich Gottentfremdung, Ehrfurchtsverletzung, Gewaltanmassung, gesetzwidriges Verhalten gegen heilige Gebäude, — darf ein solcher Mann je wieder Gott und der heiligen Kanzel sich nahen, darf er der Verwaltung des göttlichen Allerheiligsten und seiner Geheimnisse noch für würdig erachtet werden — damit würdet ihr ja frevelhaftem Treiben alles einräumen! — oder soll er abgesetzt und aus seiner erzbischöflichen Würde verstossen werden? Bejaht ihr das erstere, dann gebt mir eure Abstimmung schriftlich, damit der Kaiser daran eine Rechtfertigung habe, wenn er bezüglich des ersten Punktes zur Verantwortung gezogen und betreffs jener Dinge streng ausgefragt wird. Dann möge die Kirche den hellenischen Genossenschaften und den Orakel- und Dreifussbefragern wieder geöffnet werden, damit es für uns auch zum zweiten Male einen Geist gebe, der dem des höchsten Gottes entgegengesetzt ist. Wenn aber niemand von euch sich dazu versteht, dann stimmet mutig ein jeder einzelne und alle insgesamt für die Absetzung des Patriarchen."

Mit dieser bündigen, die Abstimmung einleitenden Fragestellung schliesst Psellos seine Rede. Es folgt nur

noch ein kurzes Schlusswort (LXIX, S. 81): „Obwohl ich noch mehr gegen den Patriarchen zu sagen vermag, so lege ich doch meiner Zunge Schweigen auf. Nicht ist es ja der gütigste Kaiser, der mich fortschickt. Auch der Kläger muss einige Schonung walten lassen, um den Schein zu meiden, als halte er seine Anklagerede mehr aus Hass, denn um der Wahrheit zu dienen. Ich wenigstens habe viele der auffälligen Handlungen des Patriarchen verschwiegen. Weder habe ich, Wertester, Dein früheres Leben, noch die Art und Weise, wie und auf Grund welcher Versprechungen Du auf den erzbischöflichen Stuhl gelangt bist, noch auch alles, wodurch Du Dich später bekannt gemacht hast, genauer beleuchtet. Die meisten freilich Deiner geheimen Thaten sind bis jetzt noch gar nicht allgemein bekannt geworden; aber Dir zu Gefallen habe ich sie so gelassen, wie sie vollbracht wurden. Du aber hege gegen mich keinen Hass noch Groll: bestellte der Kaiser einen solchen Gerichtshof gegen Dich, so war ich es allein, der die allgemeine Stimmung in meiner Rede zusammenfassend, diese Anklage gegen Dich erhoben habe. Ich habe Dir die Flecken aufgezeigt, um Dich von ihnen reinigen zu können, und es wäre schon besser[1]), Wertester, Du würdest hier jetzt aus dem Priestertum gestossen, als wenn Du dort vom Himmelreiche ausgeschlossen wärest. Denn wenn Du auch Deine Würde niederlegst, so verlierst Du ja damit nicht zugleich auch Gott, vielmehr dürftest Du, nachdem Du bestraft worden, dort droben mildere Richter finden. In dem Dir dort gereichten Trank der Reinigung wirst Du dann in Wahrheit einen reinigenden

---

[1]) Zu LXIX, S. 82 (Z. 4): *καὶ κρεῖσσον ἦν, ὦ βέλτιστε, ἐνταῦθα τῆς ἱερατείας πεσεῖν, ἢ ἐκεῖσε τῆς βασιλείας.* Da der von *κρεῖσσον ἦν* abhängige Infinitiv *πεσεῖν* einen Bedingungssatz enthält, dessen Inhalt für den Redenden zunächst noch nicht wirklich ist, so muss im Nachsatze *ἂν* stehen, das Psellos zu setzen sicher nicht versäumt hat. Es ist höchst wahrscheinlich hinter *κρεῖσσον* ausgefallen und deshalb dort einzufügen.

sehen und Du dürftest in goldenem Glanze strahlend erscheinen, nachdem Du infolge des dortigen Feuers jede Beimischung des verächtlichen irdischen Stoffes von Dir abgeworfen. Als reiner Geist würdest Du vor Gott geführt werden, als einer, der den Trank der Prüfung hier auf dieser Erde genügend getrunken. Geschah das nicht freiwillig, nun so brauchst Du Dich davor nicht zu fürchten. Denn fürwahr, alles was uns nicht nach eigenem Entschluss zu Teil wird, das belästigt vielmehr und kränkt die Seele, und der durch derartige furchtbare Beklemmungen niedergedrückte Geist schwingt sich über die Leiblichkeit empor, zieht sich zu Gott zurück und wird nie wieder von Qualen heimgesucht. Möchtest Du diesen entrinnen und dem uranfänglichen, unkörperlichen Lichte als ein reines und makelloses Licht Dich nahen!“

Schluss.

Wir sind an das Ende des Werkes gelangt. Dass dieses keine einfache Schmähschrift ist, wie Bréhier behauptet (S. 8: L'Accusation n'a donc d'autre valeur historique que celle d'un pamphlet), braucht demjenigen, der ihren Ausführungen bis hierher gefolgt ist, nicht mehr bewiesen zu werden. Sie ist eine sehr ernste, als geschichtliche Quelle in jeder Hinsicht beachtenswerte Zusammenfassung alles dessen, was von einem höheren kirchenpolitischen Gesichtspunkte an Klagen und gerechten Bedenken gegen den Patriarchen vorlag. Es würde dem trotzigen Manne sehr schwer geworden sein, wäre er lebend vor der Synode erschienen, dem Kläger Rede und Antwort zu stehen. Der Tod befreite ihn. Wenn wir nicht aus den mehrfach angeführten Berichterstattern, zu denen das Psellos'sche Enkomion auf Kerullarios einige den Tod desselben betreffende, ausführlichere Nachrichten hinzubringt, genau über den Sturz des gefährlichen Mannes unterrichtet wären, aus Psellos' Geschichtswerk mit seiner vorsichtigen, durch die Rücksichtnahme auf Kaiserin Eudokia, des Patriarchen Nichte, bedingten Ausdrucksweise würden wir kaum eine klare Vorstellung gewinnen. Nachdem wir jene aber gehört oder nach ihnen die Ereignisse an geeigneter Stelle zur Darstellung gebracht haben, ist es lehrreich, nun auch Psellos' Bericht zu vernehmen. Er sagt von Kaiser Isaak's des Komnenen Verhältnis zu Kerullarios folgendes (IV, 245): „Auch den

Patriarchen, der einmal freimütig gegen ihn gewesen war und eine kühnere Sprache geführt hatte, entliess er damals, indem er seinen Zorn zurückdrängte. Dann aber liess er denselben, einen unausgesprochenen Gedanken in seiner Seele wider ihn wälzend, ganz unvermutet hervorbrechen, führte ihn, als sei er der Neuerung in keiner Weise sich bewusst, aus der Stadt und strafte ihn durch Anweisung festumschriebener Grenzen, innerhalb deren er auch sein Leben beendete. Aber die Erörterung dieser Vorgänge, die eine längere Ausführung erfordern würde, schiebe ich für jetzt auf. Denn wenn jemand über beide Schiedsrichter sein wollte, so würde er den einen der Herrschsucht anklagen, dem anderen sein Lebensende zum Vorwurf machen, und zwar weil er von des Lebens Bürde, die er bisher gewissermassen auf den Schultern getragen, sich entlastete. Aber was mir beinahe entgangen wäre, als dem Kaiser jemand infolge besonderer Sendung die Botschaft von dem Abscheiden jenes überbrachte und ihn damit aus der Ferne gewissermassen von den auf die Zukunft gerichteten Gedanken befreite, da erhob er, sobald er es gehört, in seiner Seele getroffen, sofort laute Klage, obwohl er nicht gewohnt, dergleichen zu thun, bejammerte herzlich den Patriarchen, bedauerte sein Verfahren gegen ihn und bemühte sich, seine Seele zu versöhnen, und wie um sich zu entschuldigen oder vielmehr um sich Geneigtheit zu verschaffen, verlieh er seiner Familie volle Freiheit und stellte sie im Range den Angehörigen des höchsten Gerichtshofes gleich." Ob des Kaisers Schmerz echt oder erheuchelt war, entzieht sich unserer Beurteilung: dass er ihn zeigte, war jedenfalls klug. Klug war es auch, dass er die Neffen des Kerullarios, die uns aus Psellos' Briefen als hohe Finanzbeamte bekannt sind, aus der Verbannung zurückrief und sie jetzt am Hofe einen höheren Rang als zuvor einnehmen liess. — Die That des Kaisers verdient als eine folgenschwere, weltgeschichtlich wichtige besonders hervorgehoben zu werden. Was Gregor VII. im Abendlande mit unerhörter Kühnheit ein wenig später in Angriff nahm, die geistliche und weltliche Macht in seiner Hand zu vereinen, die kaiserliche Macht niederzuzwingen und die Unterwerfung unter den Papst, als für jede Creatur zur Seligkeit durchaus notwendig, mit Erfolg zu behaupten, das wollte auch der stolze und hochfahrende Kerullarios. Unabhängigkeit der morgenländischen Kirche vom Papsttum und Unabhängigkeit derselben vom Kaisertum, noch mehr, Herrschaft der Kirche über den Staat, die Theokratie des alten Bundes, das waren die grossen Gedanken, die ihn beseelten. Aber während Gregor VII. im Kampfe mit der weltlichen Macht — Kaiser Heinrich IV. lag 1077 vor ihm zu Canossa in tiefster Erniedrigung — so entscheidend siegte, dass zwei Jahrhunderte hindurch das Papsttum fast un-

beschränkt das Abendland beherrschte, so erlag Kerullarios in diesem Kampfe. Er hatte den Bogen zu straff gespannt. Des Kaisers Isaak Komnenos Verdienst ist es, den mächtigen Patriarchen gestürzt und damit ein für alle Male die Macht des byzantinischen Patriarchats gebrochen zu haben. Dass auch Kerullarios' Nachfolgern, den beiden ausgezeichneten Patriarchen und Freunden des Psellos, Konstantinos Leichudes und Johannes Xiphilinos, trotz mancher Ansätze und Versuche es nicht gelang, die hochfahrenden Gedanken jenes ihres Vorgängers zu verwirklichen, das lag nach Fischer's Urteil (a. a. O. S. 38) an dem conservativen Sinne der damaligen Bevölkerung, die trotz aller Hingabe an die Kirche mit ihren uralten Überlieferungen, doch den Kaiser, — der, wie es Isaak Komnenos, unbedingt im Hinblick auf den von ihm siegreich durchgeführten Kampf mit dem Patriarchen, zuerst gewagt auf einer Münze bildlich darzustellen, das blosse Schwert zu Schutz und Trutz in der Hand hat, — nicht den Patriarchen, als den Stellvertreter Gottes ansah.

XIV.

Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's.

Von

Dr. phil. **Wm. Weber,**

Alpena, Mich., Vereinigte Staaten.

Einer der hervorstechendsten Züge pharisäisch-jüdischer Eschatologie ist der Glaube an eine Auferstehung der Toten. Dieses Dogma steht in enger Verbindung mit der messianischen Hoffnung der späteren Juden. Sie ist das Ergebnis einerseits der älteren israelitischen Eschatologie und andererseits der Schicksale und Erfahrungen der Juden in den letzten anderthalb Jahrhunderten vor Christus.

Streng genommen haben die Juden im wesentlichen nie die alttestamentliche Auffassung aufgegeben, der zufolge

ein lebendiger Hund besser ist als ein toter Löwe. Wer deshalb in dieser Welt in seinen Erwartungen enttäuscht war, hatte wenig Grund, auf einen Ausgleich in der Unterwelt zu rechnen. Die frommen Pharisäer jedoch konnten es nicht über sich gewinnen, ihre moralischen Überzeugungen, ihren religiösen Glauben als irrtümlich zu verwerfen, als ihr zeitliches Schicksal immer mehr, besonders im Vergleich zum behaglichen Lose ihrer gottlosen Volksgenossen, ihre Behauptung, dass sie die auserkorenen Kinder Gottes seien, Lügen strafte. Unter diesen Umständen erneuerten und vertieften sie die alttestamentliche Erwartung vom Erscheinen eines gottgesalbten Königs oder vom directen Eingreifen Gottes, der aller Not und Verfolgung ein Ende bereiten und den Frommen das ihnen von Gottes und Rechts wegen gebührende Erbteil verschaffen sollte.

Die Zeit war sicherlich vor der Thür, wenn alle Hindernisse aus dem Pfade der Gottesfürchtigen hinweggeräumt werden sollten. Die Bösen würden dann wie Spreu aus dem Lande gefegt und dem ewigen Feuer überantwortet werden. Die Auserwählten allein, in Zukunft nie wieder gestört durch die bittere Feindschaft ihrer Widersacher, würden für lange Zeiten, wenn nicht für immer, unter der unmittelbaren Herrschaft Jahwe's oder seines Gesalbten fortleben. Aber nicht nur jene frommen Israeliten, die zufällig den Anbruch der besseren Zeit erleben würden, waren dazu bestimmt, an der Herrlichkeit des Gottesreiches teilzunehmen. Alle, die in Gerechtigkeit und Heiligkeit gewandelt waren, gehörten als vollberechtigte Bürger dazu. Zu diesem Zwecke und aus diesem Grunde würde Gott sie aus dem Totenreiche zu neuem Leben hervorrufen und mit einem neuen Leibe bekleiden.

Die spätere griechische Eschatologie, die von ungefähr denselben Voraussetzungen ausgegangen war wie die der Juden, gelangte zu anderen Lösungen desselben Problems.

Die Idee einer Seelenwanderung ist in der That der jüdischen Lehre von der Auferstehung des Leibes ziemlich nahe verwandt. Beide bedeuten eine Reincarnation; und in beiden Fällen spielt die Erwartung von Lohn und Strafe eine Hauptrolle. Die auffälligsten Unterschiede lassen sich leicht genug erklären. Die Griechen, als die weiter fortgeschrittene Nation, waren darauf bedacht, das Rätsel des menschlichen Lebens individuell zu lösen. Bei den Juden wurde der Individualismus durch das starke semitische Gefühl von der solidarischen Einheit des ganzen Volkes in den Hintergrund gedrängt. Sie suchten und fanden eine Lösung als nationale Gemeinschaft für die Gesamtheit. Die Erlösung des einzelnen Individuums musste warten, bis das ganze Volk gerettet werden konnte.

Es giebt jedoch eine andere, von den Griechen ausgebildete Eschatologie, die sich den Christen so sehr empfohlen hat, dass dadurch der von den Juden übernommene Glaube an eine dereinstige Auferstehung im Bewusstsein der Frommen fast ganz verdrängt worden ist. Es ist das die Vorstellung, dass die Seelen der abgeschiedenen Frommen nicht erst in ein Totenreich niederfahren, wo sie auf die Auferstehung warten, sondern sofort in das Reich des Äthers hinauffahren. Dort, in dem immer klaren Luftraume über den Wolken, leben sie in ewiger Gemeinschaft mit den seligen Göttern. Die Christen natürlich nennen dieses Reich des Äthers den Himmel. Sie setzen selbstverständlich auch an die Stelle der vielen himmlischen Götter den einen Gott mit seinen Engeln. Man bezeichnet diese Vorstellung als die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im Unterschiede von der zuerst gekennzeichneten Lehre von der Auferstehung des Leibes. Sie weiss nichts von einem Hades als dem Aufenthaltsorte der Seelen der Frommen in der Zwischenzeit zwischen ihrem Tode und ihrer Auferstehung und hat daher auch kein wirkliches Interesse an dieser Auferstehung. Die Rückkehr einer solchen Seele auf die Erde mit der dadurch bedingten

Trennung von Gott kann auf keinen Fall als eine weitere Belohnung empfunden werden.

Die Juden in Palästina haben diese griechische Unsterblichkeitslehre, wie allgemein anerkannt wird, nie angenommen. Man behauptet aber, dass sie unter den in der griechischen Diaspora lebenden Juden Anhänger gefunden habe. Diese kamen natürlicher Weise in viel innigere Berührung mit der griechischen Welt als die Juden Palästinas. Sie mussten vor allen Dingen die griechische Sprache sogar als Verständigungsmittel auf religiösem Gebiete untereinander, vom alltäglichen Handel und Wandel ganz zu geschweigen, annehmen. Daher ist die Voraussetzung, dass im Laufe der Zeit auch griechisch-religiöse Ideen von ihnen assimilirt worden sind, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Der Alexandriner Philo ist jedenfalls ein beredter Zeuge für diese Thatsache. Man geht aber weiter und behauptet, dass auch die Weisheit Salomo's die griechische Unsterblichkeitslehre vertrete. Der Verfasser wird direct als Schüler Plato's bezeichnet. Nicht nur Grimm, sondern auch Schwally und Charles reden davon als von einer ausgemachten Thatsache, die keinen Zweifel zulasse.

Wem sich aber die Überzeugung aufdrängt, dass die Weisheit Salomo's kein einheitliches schriftstellerisches Erzeugnis, sondern ein Sammelwerk ist, das sehr verschiedenartige Bestandteile enthält, wird sich dadurch veranlasst sehen, die die Unsterblichkeit betreffenden Aussagen des Buches einer nochmaligen Erwägung zu unterziehen. Er wird das um so mehr thun, wenn es ihm scheint, als ob wenigstens der erste Teil des Buches rein palästinensischen Ursprunges sei. Er wird sich ferner durch eine Bemerkung von Eduard Grafe dazu ermutigt fühlen. Dieser sagt, dass unser Buch nicht einen rein alexandrinischen Standpunkt vertrete, „sondern auch Gedanken ausspricht, die auf palästinensischem Boden denkbar sind, wie denn überhaupt die Grenzlinie zwischen palästinen-

sischem und hellenistischem Judentume in unserer Zeit (der Abfassungszeit des Weisheitsbuches) eine fliessende sein dürfte." Es scheint demnach, als ob die theologische Welt darauf vorbereitet sei, die so lange unbeanstandet angenommenen Ansichten über die Weisheit Salomo's einer erneuten Kritik zu unterziehen. Das ermutigt mich, der Frage näherzutreten, was unser Buch von der Unsterblichkeit sagt.

Es handelt sich dabei in erster Linie darum, festzustellen, was die Ausdrücke *ἀθανασία*, *ἀθάνατος*, *ἀφθαρσία* und *ἄφθαρτος* bedeuten. Die meisten Forscher haben angenommen, dass das einfache Vorkommen dieser Worte in der Weisheit Salomo's über jeden Zweifel erhärte, dass unsere Schrift die Unsterblichkeit der Seele im griechischen Sinne des Wortes lehre. Schwally z. B. begnügt sich damit, die Worte anzuführen, ohne irgendwie der Frage näherzutreten, ob sie nicht auch einen anderen, einem jüdischen Schriftsteller näherliegenden Sinn haben können. Eine derartige Möglichkeit kann sicherlich nicht a priori verneint werden. Dabei ist aber auch die wichtige Thatsache nicht zu übersehen, dass die fraglichen Ausdrücke überhaupt nur selten in der uns erhaltenen Litteratur der alten Juden erscheinen. Sie finden sich, ausser in der Weisheit Salomo's, nur noch im vierten Buche der Makkabäer.

Sir. XVII, 30 (*οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου*) kann hier nicht in Betracht kommen, da hier in Abrede gestellt wird, dass der Mensch unsterblich sei. Ebensowenig gehört die zu wenig beglaubigte Lesart von Codex Alex. in Sir. LI, 9 hierher. Es ist ausserdem wohlbekannt, dass das Buch Sirach überhaupt nicht von einem ewigen, seligen Fortleben der Seele nach dem Tode redet, sondern durchaus der alttestamentlichen Anschauung vom Scheol huldigt. Das vierte Makkabäerbuch dagegen wird allgemein mit der Weisheit Salomo's als ein Erzeugnis der durch die griechische Philosophie beeinflussten hellenistisch-jüdischen

Litteratur betrachtet. Es wird ferner behauptet, dass diese Schrift, gerade so wie die Weisheit Salomo's, nicht den Glauben an eine Auferstehung des Leibes, sondern an die Unsterblichkeit der Seele etwa im Sinne Plato's vertrete. Diese Annahme stützt sich, soweit mir bekannt ist, auch beim vierten Makkabäerbuche nur auf das Vorkommen der Worte *ἀθανασία*, *ἀθάνατος* und *ἀφθαρσία*. Das vierte der oben genannten Worte, *ἄφθαρτος*, findet sich in dieser Schrift nicht. Wir können daher kaum umhin, auch das vierte Makkabäerbuch mit in den Kreis unserer Untersuchung zu ziehen, soweit wenigstens die in Rede stehenden Ausdrücke in Betracht kommen.

Das erstgenannte Wort begegnet uns nur 4. Makk. XIV, 5. Wir lesen dort: *ὥσπερ ἐπ' ἀθανασίας ὁδὸν τρέχοντες*. Der Mut der Märtyrerbrüder wird in begeisterten Ausdrücken gepriesen. Keiner von ihnen fürchtete sich vor dem Tode, sondern alle ohne Ausnahme eilten ihm, trotz der damit verbundenen Qualen und Schmerzen, entgegen, als wenn sie auf der Bahn der Unsterblichkeit gewandelt wären. Die Nebeneinanderstellung von *ἐπὶ τὸν διὰ τῶν βασάνων θάνατον ἔσπευδον* und *ὥσπερ ἐπ' ἀθανασίας ὁδὸν τρέχοντες* zeigt deutlich genug, dass der zweite Ausdruck nur eine rednerische Phrase ist, aus der man keine Schlüsse auf den Glauben des Verfassers an die Unsterblichkeit der Seele ziehen darf. Im Gegenteil, wir haben vielmehr darauf zu achten, dass ihm nichts ferner liegt, als an dieser Stelle eine solche Lehre zu behaupten. Er sagt: „Als wenn sie auf dem Pfade der Unsterblichkeit wandelten." In Wirklichkeit war es die Bahn des Todes, die sie betraten. Von dem Glauben an die Unsterblichkeit ist also gar nicht die Rede, sondern nur von der unvergleichlichen Todesverachtung der heldenmütigen Brüder.

Ἀφθαρσία findet sich zweimal. An der ersten Stelle, 4. Makk. IX, 22, haben wir es mit einer anderen Stilblüte zu thun, deren Zweck es ist, unsere Bewunderung für den ältesten der frommen Brüder zu erhöhen. Er

duldete die Umdrehungen des Rades, auf das sein Leib geflochten war, durch brennendes Feuer mit einer Standhaftigkeit, *ὥσπερ ἐν πυρὶ μετασχηματιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν*, d. h., nicht als ob sein Körper in irgend einer Weise durch diese Tortur verletzt worden, sondern als ob er unvergänglich gewesen wäre. Das aber war selbstverständlich nicht der Fall. Auch haben weder griechische Philosophen, noch jüdische religiöse Schriftsteller je behauptet, dass der menschliche Körper unvergänglich sei oder unvergänglich gemacht werden könne. Soweit deshalb ist im vierten Makkabäerbuche keine Spur von der griechischen oder einer anderen Unsterblichkeit der Seele zu entdecken.

In der nächsten Stelle, 4. Makk. XVII, 12, treffen wir die Worte: *τὸ νῖκος ἐν ἀφθαρσίᾳ ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ* an. Der hier erwähnte Sieg ist der, den die Familie der Märtyrer errungen hat. Da dieser als ein Sieg *ἐν ἀφθαρσίᾳ* bezeichnet wird und diese Worte sofort als *ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ* erklärt werden, müssen wir darauf schliessen, dass der Gedanke an ein ewiges Leben dem Verfasser nicht vorgeschwebt habe. Erstens ist der Sieg nicht identisch mit den Siegern. Selbst wenn der Sieg als ein unvergänglicher oder ewiger Sieg bezeichnet werden sollte, ist damit noch lange nicht gesagt, dass die Sieger die Unsterblichkeit der Seele, die ewige Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott erlangt haben. Zweitens ist es auch mehr als fraglich, ob der Verfasser überhaupt den Gedanken der Ewigkeit im Sinne hatte. Ein der griechischen Sprache so mächtiger Mann wie er hatte sicherlich nicht nötig, sich mit einem Ausdrucke zu begnügen, der nur einen langen Zeitraum ausdrückt, wenn er von der Ewigkeit reden wollte. Wenn überhaupt die in Rede stehenden Ausdrücke auf das eschatologische Gebiet bezogen werden können, würde man viel eher an jene Auffassung des messianischen Reiches unter den Juden denken, die sich auf Gen. V und Jes. LXV gründet. Derzufolge sollte die ursprüngliche Länge des menschlichen Lebens wieder her-

gestellt werden oder auch das messianische Reich eintausend Jahre lang bestehen.

Das Eigenschaftswort *ἀθάνατος* begegnet uns dreimal. 4. Makk. VII, 3 heisst es: *ἔπλευσεν ἐπὶ τὸν τῆς θανάτου νίκης λιμένα*, während der Codex A die Lesart *ἐπὶ τὸν τῆς ἀθανάτου νίκης λιμένα* vertritt. Beide Ausdrücke sind stark poetisch gefärbt und lassen sich schwerlich dazu verwerten, den Glauben des Verfassers an die Unsterblichkeit der Seele zu erhärten, es müsste denn sein, dass andere Stellen diesen Glauben in unzweideutigen Ausdrücken zum Ausdruck bringen. Die Phrase des Cod. A „ein unsterblicher Sieg“ hat auf keinen Fall etwas mit der Unsterblichkeit der Seele zu thun. Man darf vielmehr ruhig erklären, dass es sich dabei wahrscheinlich um einen glorreichen Sieg handelt, der auf immer im Gedächtnis der Nachwelt fortleben wird. Der „Sieg über den Tod“ aber der gewöhnlichen Lesart mag ausdrücken wollen, dass der Glaubensmut und die Gesetzestreue der Märtyrer zu stark waren, als dass sie durch die Schrecken und die Gefahr des Todes überwunden werden konnten. Auf keinen Fall wird man behaupten können, dass es sich dabei um die Unsterblichkeit der Seele handele.

4. Makk. XIV, 6 wird uns mitgeteilt, dass, wie unsere Gliedmassen harmonisch durch die Befehle der Seele in Bewegung gesetzt werden, so jene heiligen Jünglinge entschlossen waren, für ihre Religion ihr Leben zu lassen, als wenn sie durch eine unsterbliche Seele der Frömmigkeit (*ὡς ὑπὸ ψυχῆς ἀθανάτου τῆς εὐσεβείας*) bewegt worden wären. Hier wiederum ist das vergleichende Bindewort *ὡς* nicht zu übersehen. Ausserdem ist auch das Fehlen des bestimmten Artikels vor *ψυχῆς* zu beachten, um so mehr, als in dem ersten Satzteile, wo die natürliche Seele des Menschen gemeint ist, das Wort *ψυχή* vom Artikel begleitet wird. Folglich lässt sich auch auf Grund dieser Stelle nicht behaupten, dass das vierte Makkabäerbuch

die Unsterblichkeit der Seele lehre; sondern man könnte eher noch das directe Gegenteil daraus folgern.

Die letzte hierher gehörende Stelle, 4. Makk. XVIII, 23, sagt: „Die wahren Söhne Abraham's mit ihrer siegreichen Mutter sind versammelt an den Ort der Väter, nachdem sie heilige und unsterbliche Seelen von Gott empfangen haben.“ Dies ist das erste und einzige Mal, dass in unserer Schrift unsterbliche Seelen erwähnt werden. Aber sofort drängt sich auch die Frage auf, was eigentlich damit gemeint ist. Sie erhielten diese unsterblichen Seelen allem Anscheine nach erst nach ihrem Tode, sozusagen als Siegespreis. Dann aber waren ihre Seelen vorher nicht unsterblich, und noch viel weniger sind die Seelen der übrigen Menschen nach der uns vorliegenden Schrift als unsterblich zu erachten. Nur heilige Märtyrer scheinen zur Belohnung für ihre Leiden und ihren bitteren Tod, die sie um Gottes willen erduldet haben, nach ihrem Tode mit unsterblichen Seelen ausgerüstet zu werden. Das ist natürlich sehr verschieden von der Unsterblichkeitslehre der Griechen. Auch ist damit noch lange nicht gesagt, dass der Unsterblichkeitsbegriff unseres Verfassers gleichbedeutend ist, selbst in diesem beschränkteren Sinne, mit dem, was wir heute als selige Unsterblichkeit zu bezeichnen pflegen. Denn diese schliesst unmittelbare Gemeinschaft mit Gott im Himmel ein. Die Worte aber, *εἰς πατέρων χῶρον*, die aufs engste zu den oben angeführten Worten gehören, sagen aufs bestimmteste, dass die Märtyrerfamilie sich am Orte der Väter versammelt habe. Der Ort der Väter aber ist Scheol, die Unterwelt. Das sieht nicht darnach aus, als ob die Seelen der Märtyrer zum Himmel aufgefahren seien. Vielmehr möchte man an die Beschreibung der Unterwelt Hen. XXII und im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus denken.

Die Frage, ob das vierte Makkabäerbuch eine Unsterblichkeit der Seele im griechisch-modernen Sinne lehre,

muss deshalb verneint werden, soweit wenigstens die eben untersuchten Worte, die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit bedeuten, in Betracht kommen. Es ist natürlich sehr wohl möglich, dass die Schrift andere Stellen enthält, die diese Lehre vertreten. Aber solange derartige Stellen nicht angeführt werden, mag man das Resultat der obigen Übersicht folgendermassen formuliren. Wegen des Ausdrucks *εἰς πατέρων χῶρον* kann nicht zugegeben werden, dass unser Autor den Begriff der Unsterblichkeit im modernen Sinne kennt und vertritt. Auf der anderen Seite ist schwer zu sagen, was er damit meint, dass Gott gewissen Personen nach ihrem Tode heilige und unsterbliche Seelen gegeben habe.

Dieses Ergebnis ist für diese Untersuchung keineswegs nur von negativer Bedeutung. Denn das vierte Buch der Makkabäer ist sicherlich jüngeren Datums als die Weisheit Salomo's. Man setzt es gewöhnlich in das erste nachchristliche Jahrhundert, jedoch vor die Zerstörung Jerusalems. Dahingegen gehört die Weisheit Salomo's wohl dem ersten vorchristlichen Jahrhundert an, wenn sie in ihren ältesten Bestandteilen nicht noch älter ist. Es mag daher leicht ein Zeitraum von mehr als hundert Jahren zwischen der Abfassung der beiden Schriftwerke liegen. Wenn nun in der späteren Zeit eine angeblich unter dem Einflusse griechischer Philosophie stehende Schrift jene Worte, die schon wegen ihrer Seltenheit auffällig sind, nicht im Sinne einer seligen Unsterblichkeit oder ewigen Seligkeit gebraucht, so können sie in einer bedeutend älteren Schrift erst recht einen anderen Sinn haben. Diese Möglichkeit aber zwingt uns, diese lexikologische Untersuchung auch auf die Weisheit Salomo's auszudehnen.

Wenn wir uns jetzt den fraglichen Ausdrücken in der Weisheit Salomo's zuwenden, so gedenke ich den Sprachgebrauch der drei oder vier Abschnitte, aus denen die Schrift besteht, gesondert zu betrachten. Dabei aber

halte ich es für empfehlenswert, mit dem eigentlichen Weisheitsbuche den Anfang zu machen. Denn zunächst will es mir vorkommen, als ob dieses Buch der älteste Bestandteil der ganzen Schrift sei und möglicher Weise in die vormakkabäische Periode gehöre oder doch wenigstens mit der Weisheitlitteratur der Juden, den Sprüchen und der Weisheit Jesus Sirach, verwandt sei. Ausserdem aber ist es der Teil des Buches, der noch am ersten Beziehungen zur griechischen Philosophie enthält. In diesem Abschnitte kommt *ἀθανασία* zweimal vor. Im ersten Falle (K. VIII, 13) erzählt uns König Salomo:

ἕξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν,
καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω.

Diese beiden Aussagen bilden die parallelen Glieder eines Verses, der nach hebräischem Muster aufgebaut ist. Sie stellen ohne Zweifel ein Beispiel von synonymem Parallelismus dar. Wir sind deshalb gezwungen, den ersten Satz durch den zweiten zu erklären und umgekehrt. Dementsprechend lautet der Bescheid, dass die Unsterblichkeit, die Salomo durch die Weisheit zu erlangen hoffte, gleichbedeutend ist mit ewigem Ruhme unter den nachfolgenden Geschlechtern. Grimm bemerkt denn auch zu dieser Stelle: „*ἀθανασία* wegen des folgenden Gliedes und, weil der König von seiner öffentlichen Wirksamkeit redet, mnemonische Unsterblichkeit.“ In gleicher Weise übersetzt Deane das Wort hier mit „immortal fame“. Das heisst, die Vorstellung von der Unsterblichkeit, die hier zum Ausdruck kommt, ist aufs engste mit der der älteren jüdischen Schriften verwandt. Smend z. B. sagt von einer verhältnismässig späten Zeit: „Wenn Israel bessere Zeiten sah, dann fand der einzelne sich noch immer willig in das Schicksal der Sterblichkeit. Es sollte genug sein, dass Gottes Gnade gegen Israel ewig war (Ps. CIII, 14 ff.). In den Nachkommen meinte man einigermassen selbst die messianische Zeit zu erleben (s. oben S. 462 f.), übrigens tröstete man sich mit dem guten Namen, der nach dem

Tode dem Frommen bleiben sollte (Ps. CXII, 6; Prov. X, 7; Jes. LVI, 5; Sir. XL, 11 ff.; XLIV, 8 ff.).“

Kurz nach dieser Stelle lesen wir VIII, 17: *ἔστιν ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας.* Deane behauptet von diesem Ausdruck im Vergleich zu dem gerade besprochenen: „The word (Unsterblichkeit) has a higher meaning.“ Im Blick auf das bisher Gesagte genügt es aber nicht, ein solches Dictum einfach zu verkünden, um seine Annahme über allem Zweifel zu sichern und seine Richtigkeit zu beweisen. Dem Zusammenhange nach erwarten wir auch hier, zunächst nur eine „mnemonische Unsterblichkeit“ zu finden. Dieser Eindruck wird zur Gewissheit erhoben, wenn wir die parallelen Worte prüfen. Dabei ergiebt sich, dass im unmittelbar folgenden Verse *τέρψις ἀγαθή, πλοῦτος ἀνεκλιπής, φρόνησις* und *εὔκλεια* als Umschreibungen für *ἀθανασία* gebraucht werden. Alle diese Ausdrücke beziehen sich nur auf Güter, die dieser gegenwärtigen Welt angehören. *Εὔκλεια* besonders ist der gute Name, der im 13. Verse *μνήμη αἰώνιος* genannt wird. Grimm giebt auch diese Thatsache zu, indem er erklärt: „*ἀθανασία* ebenso zweifelhaft wie V. 13.“ Grimm geht von der Voraussetzung aus, dass unser Wort in der Weisheit Salomo's „selige Unsterblichkeit“ im modern-griechischen Sinne bedeutet. Er giebt daher auch nur mit dem grössten Widerstreben und mit möglichst vielen Einschränkungen zu, dass es hin und wieder eine andere Bedeutung hat. Unter diesen Umständen heisst „ebenso zweifelhaft“ nichts anderes als genau dasselbe. Er hatte zu seiner durchaus und allein richtigen Erklärung von V. 13 hinzugefügt: „Möglich, dass der Verfasser auch an die Unsterblichkeit der Seele dachte, da er auch IV, 2 f. beide Begriffe mit einander verbindet.“ Es wird seiner Zeit zu untersuchen sein, ob IV, 2 f. *ἀθανασία* sowohl unsterblichen Ruhm bei der Nachwelt als auch Unsterblichkeit der Seele bedeutet. An dieser Stelle haben wir es nur mit dem zweiten Teil des Weisheitsbuches zu thun, dessen organische und ur-

sprüngliche Zugehörigkeit zum ersten Teil keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. Hier aber gilt, dass nur von unsterblichem Nachruhme auf Erden die Rede ist, und nichts im unmittelbaren Zusammenhange den Gedanken an die Unsterblichkeit der Seele nahelegt.

Das Wort *ἀφθαρσία* begegnet uns gleichfalls zweimal im zweiten Abschnitt, und zwar in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Versgliedern (VI, 18 u. 19). Es scheint auf den ersten Blick eine Bedeutung zu haben, die Grimm's Erklärung und Übersetzung rechtfertigt. Denn die beiden Sätze lauten:

προσοχὴ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας,
ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

Grimm übersetzt die erste Linie: „Haltung ihrer Gesetze ist Sicherung der Unsterblichkeit, und fügt hinzu: „d. h. diejenigen, welche die Gebote der Weisheit beobachten, haben selige Unsterblichkeit mit Sicherheit zu erwarten." Der erste Einwand gegen diese Auffassung Grimm's ist, dass er ein im Texte nicht vorhandenes *αὐτῆς* mit übersetzt und dann die Worte „ihrer Gesetze" als gleichbedeutend mit den Gesetzen der Weisheit erklärt. In Wirklichkeit sind dem Zusammenhange nach die Gesetze hier die Gesetze der *παιδεία*. Diese aber wird in V. 17 von der Weisheit unterschieden. Es heisst dort: „Ihr (der Weisheit) Anfang ist das wahrste Verlangen nach *παιδεία*." Natürlich bezeichnet das Wort *νόμων* hier wie überall in einer jüdischen Schrift das mosaische Gesetz. Grimm selbst bemerkt dazu an einer anderen Stelle (S. 76): „*νόμος* (über das Fehlen des Artikels s. Win. S. 112) in jüdischen Schriften immer das mosaische Gesetz." Demgemäss handelt es sich hier nicht um das Gesetz der Weisheit, sondern um das Gesetz sittlicher Zucht. Der zweite und viel wichtigere Einwand gegen Grimm's Auffassung ist, dass er *ἀφθαρσία* einfach als „selige Unsterblichkeit bezeichnet und weiter behauptet, dass *ἐγγὺς θεοῦ* in der nächsten Linie eine „Bezeichnung

der unmittelbarsten persönlichen Nähe und geistigen Gemeinschaft mit Gott“ sei, „zu welcher der Weise nach Sprengung der Bande des irdischen Leibes durch die *ἀφθαρσία* erhoben wird, ein Gedanke . . . offenbar aus dem Platonismus stammend.“ Gemäss unserer Auffassung jedoch besteht „selige Unsterblichkeit“ in nichts anderem als einer unmittelbaren und innigen Gemeinschaft mit Gott. Daher würde nach Grimm V. 18 und 19 nur die Tautologie enthalten, dass selige Unsterblichkeit selige Unsterblichkeit erzeugt, was nebenbei bemerkt kaum angängig ist. Es ist kaum zu bezweifeln, dass *ἀφθαρσία* etwas bezeichnen muss, was von dem *ἐγγὺς εἶναι θεοῦ* verschieden ist. Denn es wird uns gesagt, dass die erstere das letztere hervorbringt (*ποιεῖ*). Folglich, wenn *ἐγγὺς εἶναι θεοῦ* der Zustand directer, persönlicher Berührung und geistiger Gemeinschaft mit Gott ist, kann *ἀφθαρσία* nicht gerade als selige Unsterblichkeit definirt werden. Es dient vielmehr als Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Darum ist entweder *ἀφθαρσία* etwas anderes als Unsterblichkeit, oder *ἐγγὺς εἶναι θεοῦ* hat eine andere Bedeutung, oder gar die dritte Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass beide Ausdrücke einen anderen Sinn haben.

Wenn wir die Reihe der mit V. 17 beginnenden Aussagen überblicken, bemerken wir eine auffällige Eigenschaft dieser Sätze. Der Regel nach bildet das Prädicat des vorhergehenden Satzes das Subject des folgenden. In seinem Drange, weitgehenden griechischen Einfluss aufzuspüren, nennt Grimm V. 17—20 einen Sorites, d. i. einen Kettenschluss, ein Beweisverfahren, bei dem eine grössere Anzahl von Voraussetzungen schliesslich zu einem Hauptschlusse führt. Man kann dabei den Sorites in eine Anzahl von Einzelschlüssen auflösen, wobei der Schluss des ersten immer zur Voraussetzung des zweiten gemacht wird. Ob die uns vorliegende Stelle dieser Definition entspricht, ist allerdings eine andere Frage. Aber angenommen, dass Grimm im Rechte sei, so muss der Haupt- und

Kernschluss des Sorites im allerletzten Satze gefunden werden. Dieser lautet: *ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν* (Deshalb führt Verlangen nach Weisheit zur Königsherrschaft). Derselbe Gedanke wird noch ausführlicher in der sofort folgenden Aussage wiederholt:

> *εἰ οὖν ἥδεσθε ἐπὶ θρόνοις καὶ σκήπτροις, τύραννοι λαῶν,*
> *τιμήσατε σοφίαν, ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε.*

Das heisst: „Wenn euer Verlangen nun auf Scepter und Kronen gerichtet ist, ihr Herrscher der Völker, so ehret die Weisheit, damit ihr in Ewigkeit regieret." Diese Angabe kann sich nur auf die weltliche Macht der Könige beziehen, denen Salomo den Rat giebt, Weisheit zu erwerben. Das hat auch Siegfried bemerkt, der Zöckler's Übersetzung von *ἐπὶ βασιλείαν* in V. 20 „zum Gottesreich" verwirft. Es stimmt auch mit dem ersten Teile des 6. Capitels überein. Dort wird den Königen mit plötzlichem Gericht und Sturz gedroht, weil sie Gottes Willen nicht befolgt haben. C. VI, 1—11 enthält eine Drohung für die Könige, während VI, 12—25 eine entsprechende Verheissung bringt. Beide beziehen sich auf die irdische Stellung, das diesseitige Schicksal der angeredeten Herrscher. Unter diesen Umständen ist es schwerlich denkbar, dass *ἀφθαρσία*, so wenig wie *ἐγγὺς εἶναι θεοῦ*, mit Unsterblichkeit im modernen Sinne zu thun haben sollte. Denn man kann kaum behaupten, dass ein König, um sicher auf seinem Throne zu sitzen, ein unsterblicher Bewohner des Himmels sein müsse, der in beständiger Gemeinschaft mit Gott lebt.

Die Wendung *ἐγγὺς εἶναι θεοῦ* ist in der That bereits vor Grimm in völlig befriedigender Weise erklärt worden. Man hat auf Esth. I, 14 hingewiesen. Dort finden wir die Angabe: *οἱ ἄρχοντες Περσῶν καὶ Μήδων οἱ ἐγγὺς τοῦ βασιλέως, οἱ πρῶτοι παρακαθημένοι τῷ βασιλεῖ.* Hier drücken die in Rede stehenden Worte keineswegs den Gedanken aus, dass die betreffenden Beamten beständig um die Person des Königs waren und mit ihm an demselben

Tische sassen, obwohl das selbstverständlich bei hohen Staatsfestlichkeiten und ihrer Anwesenheit in officieller Eigenschaft in der Hauptstadt der Fall war. Die eigentliche Meinung ist, dass jene Beamten die höchsten Ämter im Reiche inne hatten und demgemäss die nächsten zum König waren und ihn repräsentirten. Demgemäss sind auch in der Weisheit Salomo's die Worte *ἐγγὺς εἶναι θεοῦ* gleichbedeutend mit dem anderen Ausdruck, der sich VI, 4, also im selben Capitel, findet: *ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας*. Sie stehen ferner in völliger Harmonie mit der altisraelitischen Vorstellung von der Würde und Stellung des Königs, von der Smend schreibt: „Das menschliche Königtum stand dem Königtum Jahwe's nicht im Wege, vielmehr offenbarte sich in der Herrlichkeit des menschlichen Königs die des göttlichen, er repräsentirte Jahwe's Herrschaft in Israel.“ (S. 67.) Grimm bestreitet, dass die gleichlautenden Worte in Esther Licht auf unsere Stelle im Buche der Weisheit werfen. Aber während hier eine directe und augenscheinliche Verwandtschaft vorliegt, gelingt es ihm ganz und gar nicht, das Vorhandensein platonischer Einflüsse in dieser Phrase wahrscheinlich zu machen. Denn das Citat aus Plato's „Phaedon“, das uns Grimm zur Begründung seiner Behauptung anbietet, enthält die fraglichen Worte überhaupt nicht. Ferner übersieht Grimm auch, dass nach Plato's „Phaedon“ die Seelen der Menschen, selbst die der Philosophen, ihre schliessliche Heimat nicht im Himmel bei den himmlischen Göttern, sondern in den, Sterblichen unzugänglichen, Gegenden auf der Oberfläche der Erde, die man wohl als die Inseln der Seligen bezeichnen darf, finden. Überhaupt darf man den Grundsatz aufstellen, dass alles, was bei einem jüdisch-religiösen Schriftsteller jener Zeit auf Grund jüdischer Vorstellungen erklärt werden kann, auf Grund dieser Vorstellungen erklärt werden muss, solange eine solche Erklärung nicht widersinnig ist. Aus diesem Grunde bleibt uns kaum etwas anderes übrig, als die in Rede

stehenden Worte „Gott nahe sein“ in Übereinstimmung mit demselben Ausdruck im Buche Esther aufzufassen. Dann aber kann gleichfalls *ἀφθαρσία*, das Resultat strenger Gesetzesbeobachtung, nicht sowohl Unsterblichkeit, als vielmehr, dem Zusammenhange entsprechend, die Bewahrung vor Strafe und Vernichtung sein. Diese wird ihnen ja in V. 6 ff. angedroht, wenn sie das Gesetz nicht halten.

Dass den Königen ewige Herrschaft versprochen wird (*ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε*), kann diese Auslegung nur bekräftigen. Denn auch in den kanonischen Psalmen wird dasselbe vom König gesagt. Ich erinnere z. B. an Stellen wie:

„Du, o Gott, hast meine Wünsche erhört;
Du hast denen, die deinen Namen fürchten, das Erbteil verliehen.
Lege den Tagen des Königs Tage zu,
Dass seine Jahre von Geschlecht zu Geschlecht währen,
Ewig thront er vor Gott.“ (Ps. LXI, 6—8.)

Ps. LXXII, 5 heisst es:

„Lass ihn gefürchtet werden,
So lange die Sonne bleibet,
So lange der Mond hernieder blickt,
Für immer und ewig.“ (Vgl. VV. 7. 17 etc.)

Da an dieser letzten Stelle der Ausdruck „für immer und ewig“ beschränkt wird durch die Aussage „so lange die Sonne bleibet“ etc., braucht man nicht notwendiger Weise an einen übernatürlichen messianischen König zu denken. Denn Sonne, Mond und Sterne wurden, wie Matth. XXIV, 35 beweist, als vergänglich betrachtet. Dieselbe Erklärung, die diesen Stellen gerecht wird, ohne deshalb gleich anzunehmen, dass den nationalen Königen Unsterblichkeit oder gar selige Unsterblichkeit im griechisch-modernen Sinne beigelegt werde, genügt auch zu einer befriedigenden Erklärung von Weisheit VI, 21. Es handelt sich einfach um altisraelitische Anschauungen und Ausdrücke, die keine Spur von griechischem Einflusse enthalten und die bis zum Erscheinen des Auferstehungsglaubens unter den Juden gang und gäbe waren.

In dem dritten Abschnitt der Weisheit Salomo's, den man als das Buch der Strafgerichte bezeichnen kann, können wir schwerlich viel bezüglich der Unsterblichkeit zu finden erwarten. Thatsächlich kommt dort nur das Wort ἄφθαρτος in den beiden Phrasen τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν (XII, 1) und τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς (XVIII, 4) vor. Das erste Citat gehört zu dem Abschnitt, der von Gottes Barmherzigkeit handelt, die sich in seinem Verhalten zu den Sündern offenbart. Der Grund, weshalb Gott barmherzig ist, besteht darin, dass sein unvergängliches πνεῦμα in den Sündern ist. Grimm bemerkt dazu sehr richtig: „Da das Lebensprincip der Geschöpfe Gottes eigener unvergänglicher Geist ist, so dauern sie auch fort für die ihnen von Gott bestimmte Zeit. Gott kann sein eigenes Werk nicht vernichten wollen." Das beweist deutlich genug, dass Grimm in diesen Worten die Lehre von der Unsterblichkeit nicht entdecken kann. Das πνεῦμα Gottes, das in allen Menschen ohne Ausnahme wohnt, kann nur der lebendige Odem Gottes sein, der sie für die Dauer ihres natürlichen Lebens zu lebenden Wesen macht. Dieser Odem wurde bekanntlich von Gott dem ersten Menschen in die Nase eingehaucht. Er hat seinen Sitz im Blute und ist das unpersönliche Lebensprincip. Denn Denken und Reden ist nach dem Alten Testament auch den Schatten in der Unterwelt gegeben. Die oft citirte Stelle im Prediger Salomo's liefert uns dazu einen Commentar: „Der Staub kehret zurück zur Erde, wie er gewesen; der Lebenshauch aber kehrt zu Gott, der ihn gegeben hat." Die andere Stelle in diesem Abschnitt des Weisheitbuches handelt von dem unvergänglichen Licht des Gesetzes und hat daher mit dem hier verhandelten Probleme nichts gemein.

Ehe wir zum ersten Teile der Weisheit Salomo's übergehen, bleibt noch eine Aussage in der Abhandlung über den Götzendienst zu erörtern. Da dieser Abschnitt sicher-

lich nicht zum ursprünglichen Weisheitbuche gehört und auch nichts darin auf Alexandrien resp. Ägypten als Ort der Abfassung hinweist, könnte die Stelle XV, 3 eigentlich gänzlich bei Seite gesetzt werden. Da aber immerhin anzunehmen ist, dass der Aufsatz über den Götzendienst ungefähr, auf einige Jahrzehnte kommt es dabei nicht an, derselben Periode angehört, wie die übrigen Teile des Buches, könnte sie immerhin anzeigen, was für eine Vorstellung betreffs der Unsterblichkeit damals vorherrschte. Grimm behauptet sehr bestimmt: „*Ἀθανασία* prägnant von der seligen Unsterblichkeit, der Gemeinschaft mit Gott." Er unterlässt aber, irgend welche Gründe zur Unterstützung seiner Behauptung ins Feld zu führen. Die Worte finden sich in dem gewöhnlich als Prosa bezeichneten Teil der Weisheit. Nichtsdestoweniger stossen wir darin zuweilen auf parallele Satzglieder. Das ist auch hier der Fall. Denn die beiden aufeinander folgenden Sätze gehören unverkennbar aufs engste zusammen und sprechen im wesentlichen denselben Gedanken aus. Es heisst:

τὸ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη
καὶ εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας.

Ἐπίστασθαι und *εἰδέναι* sind synonyme Verben. Das *σέ* der ersten Linie bezieht sich auf Gott, der in der zweiten Linie mit dem *τὸ κράτος σου* gemeint ist. Aus diesem Grunde muss auch *ὁλόκληρος δικαιοσύνη* ein paralleler Begriff zu *ῥίζα ἀθανασίας* sein. Der Gedanke ist augenscheinlich: Völlige Gerechtigkeit ist die Wurzel der Unsterblichkeit. Die letztere wird daher als eine Art von Pflanze gedacht, die eine Wurzel hat, aus der sie sich allmählich entwickelt. Unsterblichkeit in diesem Sinne ist etwas, was dem Menschen nicht von Natur zukommt, wohl aber von ihm durch Gerechtigkeit erworben werden kann. Ein ungerechter Mensch z. B. erlangt sie nicht.

Das allein schon muss Grimm's Erklärung in einem zweifelhaften Lichte erscheinen lassen. Er sieht sich vor

allen Dingen genötigt, dem einfachen Hauptworte des Textes ein Eigenschaftswort hinzuzufügen und von einer „seligen“ Unsterblichkeit zu reden. Es muss demgemäss auch eine „unselige“ Unsterblichkeit geben. Das ist allerdings nach der Auffassung der griechischen Philosophie, die Grimm in der Weisheit Salomo's wiederzufinden glaubt, der Fall. Die Seelen aller Menschen sind unsterblich. Es kommt auf die sittliche Lebensführung der einzelnen Individuen an, wenn diese natürliche Unsterblichkeit sich zu einer seligen Unsterblichkeit gestalten soll. Die menschliche Seele kann nach Plato aus dem einfachen Grunde nicht sterben, weil sie nie geboren ist. Umgekehrt, die menschliche Seele kann nie geschaffen sein, weil sie unsterblich ist. Sie muss von Ewigkeit her existirt haben. Diese Idee ist dem Buche der Weisheit augenscheinlich fremd, weil es von einer Unsterblichkeit redet, die eine Wurzel, einen Anfang hat, und die erst erworben werden muss. Es ist also sehr gewagt, das Wort durchaus zu einem der griechischen Philosophie entlehnten terminus technicus machen zu wollen. Auf der anderen Seite aber hindert uns nichts daran, das Wort in schönster Harmonie mit den allgemeinen jüdischen Anschauungen jener Zeit und den übrigen, von der Unsterblichkeit handelnden Stellen in unserer Schrift zu erklären. Grimm selber hat darauf hingewiesen, dass sie eine „mnemonische“, im Gegensatz zu einer „seligen“, Unsterblichkeit kennt und nennt. In diesem Sinne würde hier die Gerechtigkeit die Wurzel eines unsterblichen Ruhmes genannt werden. „Wenn der Leib in Staub zerfallen, lebt der grosse Name noch.“ Oder aber wir können auch an die leibliche Unvergänglichkeit, die lange Lebensdauer, denken, die der gerechte Jude als Lohn der Frömmigkeit zu erwarten hoffte, und die Salomo den gerechten und weisen Herrschern verspricht. Der Ausdruck: Gerechtigkeit ist die Wurzel der Unsterblichkeit“ passt sehr gut zu der Erwartung, dass vermittelst völliger Gerechtigkeit die ursprüngliche Lebens-

dauer der Menschen wieder hergestellt, das tausendjährige Reich gegründet werden sollte. Mag man sich nun aber für irgend eine dieser Auffassungen entscheiden, so bleibt doch immer zu beachten, dass eine vereinzelte Stelle, noch dazu eine solche, die in einem dem Reste des Buches fremden Fragmente erscheint, in keiner Weise für die Bedeutung des Wortes in anderen Bestandteilen des Buches entscheidend sein kann.

Der bei weitem wichtigste Teil für diese Untersuchung sind, wie bereits bemerkt, die ersten fünf Capitel der Weisheit Salomo's. Dort findet sich das Wort *ἀθανασία* zum ersten Male (III, 4) in dem Satze: *ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης*. Die Stelle gehört zu der Unterabteilung III, 1—10, die von der Hoffnung der Gerechten redet. Diese Hoffnung aber kann sich nur nach dem Tode verwirklichen, weil im ganzen ersten Teile die Voraussetzung besteht, dass der Gerechte zu zeitig stirbt, d. h. vor der irdischen Verwirklichung seiner Hoffnung. Es tritt jedoch die Frage auf, ob die Verwirklichung der Hoffnung sofort nach dem Tode oder erst zu einer späteren Zeit erfolgt. Um das entscheiden zu können, müssen wir näher auf den Zusammenhang eingehen. Die einleitenden Worte möchten am Ende noch auf die auf Erden lebenden Frommen bezogen werden. Sie lauten:

> „Die gerechten Seelen sind in Gottes Hand;
> Und es berührt sie keine Qual."

Die gleich darauf folgenden Angaben aber lassen keinen Zweifel darüber bestehen, dass es sich um die Seelen der abgeschiedenen Frommen handeln muss. Denn es heisst:

> „Sie schienen in den Augen der Thoren gestorben zu sein,
> Und ihr Weggang wurde für ein Unglück gehalten
> Und ihr Scheiden von uns für Vernichtung.
> Sie aber sind in Frieden."

Unter diesen Umständen müssen wir von vorn herein erwarten, dass auch V. 4 etwas über die Seelen der abgeschiedenen Frommen aussagt. Demgemäss kann dann

aber auch der Vordersatz nicht übersetzt werden: „Wenn sie auch in den Augen der Menschen gestraft werden“, sondern: „Wenn sie auch in den Augen der Menschen gestraft wurden“. Diese Worte beziehen sich auf die Strafen, die sie vor ihrem Tode erlitten und die allem Anscheine nach ihren Tod herbeigeführt haben. Dass die Seelen der Frommen noch nach ihrem Tode bestraft werden, wird wohl niemand im Ernste behaupten wollen. Die obige Übersetzung wird auch durch die Vulgata bestätigt, die liest:

„Etsi coram hominibus tormenta passi sunt,
Spes illorum immortalitate plena est.“

Grimm erschwert unnötiger Weise das Verständnis dieser Stelle; wobei er aber wahrscheinlich, ohne es zu wissen und zu wollen, dem Eindrucke nachgiebt, dass die einfachste und naheliegendste Erklärung seiner vorgefassten Meinung von dem, was die Weisheit Salomo's über den Zustand der Frommen nach dem Tode sagt, verhängnisvoll ist. Er behauptet: „*ἐὰν κολασθῶσι* nicht 'si puniuntur', sondern 'si puniti fuerint', wenn sie Strafen erfahren haben werden, daher zum Nachsatze *ἔσται* oder *ἐστί*, dieses im Sinne des Futurs, zu suppliren ist.“ Grimm übersieht dabei auch, dass er selber die Seelen der Gerechten als die Seelen der abgeschiedenen Gerechten erklärt hat. Denn er wird schwerlich in III, 4 eine Belegstelle für die katholische Lehre vom Fegefeuer haben finden wollen. Die für die herrschende Auffassung in unserer Stelle enthaltene grosse Schwierigkeit liegt in der Thatsache, dass von den abgeschiedenen Frommen gesagt wird, ihre Hoffnung sei voll von Unsterblichkeit. Das bedeutet mit anderen Worten, dass sich diese Hoffnung noch nicht verwirklicht hat, dass sie die Unsterblichkeit noch nicht besitzen, sondern erst erwarten, dass mithin die Seelen der Frommen nach unserer Stelle keineswegs sofort nach ihrem Tode zum Himmel auffahren. Siegfried ist der einzige,

der meines Wissens diese Schwierigkeit bemerkt hat. Er übersetzt nämlich unsere Stelle:

„Denn wenn sie auch nach der Anschauung der Menschen gestraft wurden,
So war doch ihre Hoffnung ganz von Unsterblichkeit erfüllt."

Dagegen spricht jedoch, wie wir gesehen haben, dass es sich nach dem Zusammenhange nicht um den Zustand der Frommen vor, sondern nach ihrem Tode handelt. Die Worte *ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης* bilden eine klare Parallele zu den vorhergehenden Angaben: *δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος* sowie *οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ*. Ausserdem würde es bei Siegfried's Auffassung unentschieden bleiben, ob jene Hoffnung sich als wahr oder trügerisch erwiesen hat. Aus allen diesen Gründen sagt unsere Stelle nicht, dass die Seelen der Frommen unmittelbar nach dem Tode in den Vollbesitz der seligen Unsterblichkeit gelangen, sondern dass sie in einen Zwischenzustand eintreten, in dem sie voll von Hoffnung auf Unsterblichkeit sind, oder in dem sie allen Grund haben, auf die Unsterblichkeit zu rechnen.

Dieser Zwischenzustand wird zunächst als *ἐν χειρὶ θεοῦ* bezeichnet. Augustin dachte auf Grund dieser Stelle, dass die Seelen der Frommen bei Gott im Himmel seien. Schwally versichert gleichfalls: „Unser Buch weiss nichts von einer Auferstehung, sondern nur von einer Unsterblichkeit." „Dieselbe ist zu verstehen als das ewige (IV, 2; V, 16) Weilen in der Nähe Gottes (I, 19), als seliges (*σωτηρία* V, 2) Geborgensein in der Hand Gottes (III, 1), von keiner Qual berührt (III, 1), in Ruhe (*ἐν ἀναπαύσει* IV, 7) und Frieden (IV, 3). Der Ort der Seligkeit ist aber bei Gott, und da Gott im Himmel wohnt (IX, 10. 17), ebenfalls im Himmel." Schwally fasst anscheinend *ἐν χειρὶ θεοῦ* als gleichbedeutend mit im Himmel auf. Grimm jedoch erklärt ganz richtig, dass es „unter Gottes Schutz oder in Gottes Macht sein" bedeutet. Der

entsprechende hebräische Ausdruck ist בְּיַד־אֱלֹהִים. Dieser aber schliesst durchaus nicht die Idee ein, dass einer, der in Gottes Hand ist, sich deshalb auch in Gottes Gegenwart befindet. Es ist ja wohlbekannt, dass die Juden, selbst nachdem sie längst glaubten, dass der Mensch nirgends in der ganzen Welt der Machtwirkung Gottes entgehen könne, Gottes persönliche Gegenwart dennoch auf den Himmel und das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem beschränkten. Man war deshalb an den äussersten Enden der Erde, ja selbst in der Unterwelt, nicht weniger in der Hand Gottes als im Himmel, obwohl man dort keineswegs Gott von Angesicht zu Angesicht erblicken konnte. Die Idee der persönlichen Gegenwart wird eben im Hebräischen anders als durch die Phrase „in der Hand Gottes" ausgedrückt.

In Betreff des anderen Ausdruckes, der zur Erklärung von III, 4 herangezogen werden muss (*ἐν εἰρήνῃ*), macht Grimm folgende Aussage: „*εἰρήνη* Wohlsein, Befriedigung ist negativ von der Freiheit von irdischen Kämpfen, die Ruhe von den Beschwerden des Erdenlebens, positiv die Seligkeit bei Gott." Dass *εἰρήνη*, gerade so wie das ihm entsprechende hebräische Wort שָׁלוֹם, sowohl eine positive wie eine negative Bedeutung hat, ist richtig. Aber Grimm müsste trotzdem noch immer den Beweis führen, dass es in seiner positiven Bedeutung irgendwo ohne weiteres in dem Sinne von „Seligkeit bei Gott" gebraucht wird. Die parallele Aussage des ersten Verses: *οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος* hebt ausschliesslich die negative Seite hervor. Dasselbe gilt von der von Schwally angeführten Phrase *ἐν ἀναπαύσει ἔσται* von IV, 7, die gleichfalls den Zustand der Gerechten nach dem Tode beschreibt.

Daher sind die in III, 1—4 gemachten Aussagen über den Zustand der Seelen der Gerechten nach dem Tode folgendermassen zu verstehen. Die Stelle lehrt nicht, dass die Seelen der abgeschiedenen Frommen sofort nach ihrem Tode unsterblich sind und in den Himmel gehen. Im

Gegenteil, alle Worte vertragen sich aufs schönste mit der gewöhnlichen Auffassung des Alten Testaments, wonach die Seelen auch der Frommen zunächst im Hades eine Ruhestätte finden. Sie werden dort unter dem besonderen Schutze und der Fürsorge Gottes vor allem Bösen und Übel behütet und bewahrt und warten geduldig der Zeit, wenn ihre Hoffnung auf Unsterblichkeit erfüllt werden soll. Das aber wird, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, *ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν* (V, 7) geschehen.

> „Zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten
> Und wie Funken über Stroh daherfahren.
> Sie werden Völker richten und über Nationen herrschen;
> Und der Herr wird ihr König sein in Ewigkeit."

Die Zeit der Heimsuchung ist natürlich der Tag Jahwe's, der Tag des jüngsten Gerichts, wenn der Herr sich seiner Frommen erbarmen wird. Dass die eben citirten Aussagen genau die Erfüllung der Hoffnung auf Unsterblichkeit beschreiben sollen, folgt auch aus den zwischen beiden Angaben stehenden Worten:

> „Nach geringer Züchtigung werden sie reichlich beglückt werden.
> Denn Gott hat sie erprobet und seiner wert gefunden
> Und wie ein vollständiges Opfer wohlgefällig angenommen."

Hierin wird der Grund angegeben, weshalb die abgeschiedenen Gerechten sich der am Tage der Heimsuchung zu erfüllenden Hoffnung auf Unsterblichkeit hingeben dürfen.

Ἀθανασία kommt zum zweiten Male IV, 1 vor. Dort lesen wir:

> *ἀθανασία ἐστὶν ἐν μνήμῃ αὐτῆς,*
> *ὅτι καὶ παρὰ θεῷ γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις.*

Sogar Grimm giebt hier ohne Rückhalt zu, dass es sich dabei um das, was er mnemonische Unsterblichkeit nennt, handelt. Die zweite Versreihe schliesst in der That jeden Vorwand aus, hier von einer seligen Unsterblichkeit zu reden. Denn, wenn das Gedächtnis der Kinderlosen bei

Gott wie bei den Menschen fortlebt, kann diese Frau augenscheinlich weder als unter den Menschen, noch als bei Gott lebend gedacht sein. Demgemäss ist ihr Wohnort weder im Himmel noch auf Erden. Er muss in der Unterwelt zu suchen sein. Man könnte allerdings einwenden, dass nicht von einer kinderlosen Frau, sondern von dem abstracten Begriff der Kinderlosigkeit mit Tugend die Rede ist. Wir haben es aber ganz unzweifelhaft mit einem Falle zu thun, in dem das Abstractum anstatt des Concretums gebraucht wird. Denn nur von der tugendhaften, kinderlosen Frau kann gesagt werden:

„Ist sie gegenwärtig, so ahmt man sie nach;
Ist sie abwesend, so sehnt man sich nach ihr;
Und in der Ewigkeit triumphirt sie im Siegerkranze,
Wenn sie den Kampf unbefleckter Siegespreise bestanden hat."

Das wird ferner auch dadurch bestätigt, dass in V. 3 der „Kinderlosigkeit mit Tugend" „die kinderreiche Menge der Gottlosen" direct gegenübergestellt wird.

Das Wort *ἀθάνατος* begegnet uns nur einmal im ersten Teil der Weisheit Salomo's, in dem Satze: *δικαιοσύνη ἀθάνατός ἐστιν* (I, 15). Wahl behauptet, dass in diesem Verse das abstracte Substantivum für den concreten Begriff die Gerechten stehe, weil wir unmittelbar darauf lesen: *ἀσεβεῖς δὲ ταῖς χερσὶν καὶ τοῖς λόγοις προσεκαλέσαντο αὐτόν.* Wenn diese beiden Linien die parallelen Glieder eines Verses darstellten, liesse sich gar nichts gegen Wahl's Erklärung einwenden. Aber die Frage ist schon lange und allen Ernstes erhoben worden, ob diese beiden Sätze wirklich von Anfang an so nahe zusammengehören, wie sie jetzt bei einander stehen. Auffällig ist z. B., dass *αὐτόν* V. 16 sich auf ein nicht vorhandenes *θάνατος* bezieht. Bereits die Vulgata fügt zwischen V. 15 und 16, sicherlich nicht aus exegetischen Gründen, eine andere Linie ein, nämlich:

injustitia autem mortis est acquisitio.

Fritzsche hat diese Lesart für seine Ausgabe des Textes der Weisheit Salomo's angenommen. Grimm liefert uns überzeugende Gründe dafür, dass der von der lateinischen Übersetzung bezeugte Vers oder ein ähnlicher Satz zum ursprünglichen Texte gehört haben muss. Fritzsche wie Grimm übersetzen ihn folgendermassen ins Griechische zurück: *ἀδικία δὲ θανάτου περιποίησις.* Auch Siegfried hält es für notwendig, den 15. Vers durch ein paralleles Satzglied zu ergänzen. Er schlägt Sprüche XI, 19 zu diesem Zwecke vor. Dort lesen wir: *ἡ δὲ ἀδικία ἄγει εἰς θάνατον.* Deshalb geht es nicht an, ohne weiteres zu behaupten, dass in V. 15 die Gerechten unsterblich genannt werden. Der Vers gehört vielmehr, wie das Bindewort *γαρ* anzeigt, grammatisch und logisch zu dem Vorhergehenden. Dort teilt uns der Verfasser mit, dass Gott den Tod nicht geschaffen habe (V. 13[a]), sondern dass er alles zum Sein geschaffen habe (V. 14[a]). Unter diesen Umständen wird man die *δικαιοσύνη* an dieser Stelle wohl als eine Personification des Begriffes der Gerechtigkeit, d. h. als Gott selber, aufzufassen haben und nicht als eine moralische Eigenschaft menschlicher Wesen oder sogar als die menschlichen Träger dieser Eigenschaft. Im übrigen wird diese Stelle nirgends als besonders wichtig für die Entscheidung der Frage, ob die Weisheit Salomo's die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vertrete, betrachtet. Wir dürfen sie daher auch mit dieser Bemerkung verlassen.

Es bleibt noch eine Stelle zu untersuchen, die das Wort *ἀφθαρσία* enthält. Wir lesen dort (II, 23): *ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίαν.* Auch hier entdeckt Grimm ohne weiteres: „*ἀφθαρσία* Unvergänglichkeit, prägnant von seliger Unsterblichkeit." Wenn man aber etwas genauer zusieht, zeigt sich, dass der Verfasser gar nicht vom Zustande des Menschen nach dem Tode redet. Seine Aussage bezieht sich allein und ausschliesslich auf

den ersten Menschen in der Zeit zwischen der Schöpfung und dem Sündenfalle. Denn der ganze Vers lautet:

> „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen
> Und ihn zum Bilde seines eignen Wesens gemacht."

Der nächste Vers fährt dann fort:

> „Aber der Tod ist durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen;
> Und ihn erproben, die zu seiner Partei gehören."

Der erste Vers giebt nicht nur an, dass die Seele des ersten Menschen unvergänglich geschaffen war, sondern dass sein ganzer Körper diese Eigenschaft besass. Ja man darf wohl behaupten, dass sich der Ausdruck *ἀφϑαρσία* eher noch auf den Leib als auf die Seele beziehe. Deshalb kann das Wort weder im prägnanten, noch in einem sonstigen Sinne selige Unsterblichkeit bedeuten. Wir wissen ja z. B. auch aus den Briefen des Apostels Paulus, dass das spätere Judentum der Meinung huldigte, der Leib des ersten Menschen sei unvergänglich gewesen wie der Leib Gottes und seiner Engel, ehe er diese Eigenschaft infolge seines sündhaften Ungehorsams verlor.

Das Resultat dieser Beobachtungen ist, dass die Ausdrücke *ἀϑανασία*, *ἀϑάνατος*, *ἀφϑαρσία* und *ἄφϑαρτος* in keinem einzigen Falle in der Weisheit Salomo's die unjüdische, griechische Idee von der Unsterblichkeit der Seele bezeichnen. Eine derartige Behauptung bedarf allerdings einer näheren Erklärung und Beschränkung. Auch die althebräische Vorstellung vom Scheol und seinen Bewohnern lässt den Schatten in der Unterwelt ein gewisses Leben zukommen. Sie behalten ihre vormalige Gestalt bei, wenn sie auch ihres Körpers beraubt sind. Sie haben den Gebrauch ihrer Geisteskräfte und Sprache, obwohl diese zu einem Zirpen abgeschwächt ist. Sie erkennen einander, reden mit einander und können sich sogar den auf Erden lebenden Menschen verständlich machen. Die jüngere pharisäische Auffassung änderte daran nur, dass bereits im Scheol eine vorläufige Scheidung zwischen den

Seelen der Gerechten und der Gottlosen vorgenommen wurde. Im übrigen aber blieb das Los selbst der frommen Seelen in der Unterwelt ein wenig begehrenswertes. Sie warteten in einer Art von negativem Glück auf das Endgericht, die Fülle der Zeiten. An jenem Tage hofften sie zu neuem und zwar zu ewigem Leben zu erwachen resp. aufzuerstehen. In einem gewissen Sinne haben mithin die Juden immer eine Unsterblichkeit der Seele angenommen.

Wenn ich nun bestreite, dass die Weisheit Salomo's die Unsterblichkeit der Seele lehre, so habe ich dabei die bereits oben gekennzeichnete griechische Ausbildung dieser Lehre im Auge. Diese wird bekanntlich ganz allgemein in die Weisheit Salomo's hineingelesen. Mit Bezug auf diese Ansicht aber glaube ich nachgewiesen zu haben, dass gerade die Worte, auf die von den Vertretern der griechischen Unsterblichkeitsidee in der Weisheit Salomo's das grösste Gewicht gelegt wird, gar nichts von einer solchen Auffassung enthalten, sondern in völlig befriedigender Weise auf Grund rein jüdischer Voraussetzungen verstanden werden können und verstanden werden müssen. Das tritt besonders klar bei dem allerwichtigsten dieser Worte zu Tage. *Ἀθανασία* erscheint im ganzen fünfmal in unserer Schrift. An drei Stellen muss selbst Grimm, der durchaus von der Annahme ausgeht, dass Unsterblichkeit in der Weisheit Salomo's selige Unsterblichkeit in ewiger Gemeinschaft mit Gott im Himmel sei, zugeben, dass das Wort nur die altisraelitische Erwartung vom Fortleben der Guten im Gedächtnis der Nachwelt ausdrückt. Die vierte Stelle ist zu unbestimmt, um definitive Schlüsse daraus zu ziehen, und kann daher nach keiner Seite hin als ausschlaggebend anerkannt werden. Die letzte endlich ist von Grimm verkehrt aufgefasst. Die Unsterblichkeit, von der sie redet, beginnt nicht mit dem Tode, sondern erst mit der Zeit der Heimsuchung, d. h. mit dem Anbruch der messianischen Periode. Es ist aber höchst bezeichnend, dass sich nur im ersten Teile unseres Buches diese Fortbildung des alt-

israelitischen Begriffes der Unsterblichkeit findet. Das scheint darauf hinzudeuten, dass dieser Teil der jüngste des ganzen Schriftwerkes ist und dem pharisäischen Zeitalter angehört.

Dieses Ergebnis wird bestätigt durch das, was die Weisheit Salomo's über den Tod oder richtiger noch über den Aufenthaltsort der Toten zu sagen weiss. Die Eschatologie steht ja in enger Verbindung mit der Erscheinung des Todes. Der erste Abschnitt nun enthält zwei Stellen, in denen das Wort *Ἅιδης* gebraucht wird (I, 14 u. II, 1). Dieses Wort erinnert uns an die populäre Vorstellung der Griechen von der Unterwelt, die uns aus den homerischen Gedichten so vertraut ist. Diese Vorstellung ist aber wiederum nahe verwandt, wenn nicht völlig identisch, mit der alttestamentlichen Lehre vom Scheol. Die Seelen der Toten, die anscheinend ihre vormalige äussere Gestalt behalten, aber keinen substantiellen Körper von Fleisch und Bein, sondern nur einen Schattenleib besitzen, finden eine Wohnung im Reiche der Schatten, tief im Innern der Erde. Dort vegetiren sie fort in einem Dasein, das sowohl leid- wie freudlos ist. Die Worte der Seele des Helden Achilles:

> *βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,*
> *ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,*
> *ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν*

finden im Prediger Salomo's eine schlagende Parallele.

Wir haben daher von vorn herein einigen Grund, anzunehmen, dass nach dem ersten Teile der Weisheit Salomo's die Seelen der Toten in die unterirdischen Höhlen fahren, die im Hebräischen Scheol, im Griechischen und von unserem Verfasser das Reich des Hades genannt werden. Er spricht von diesem Reiche zunächst im Zusammenhange mit der Angabe, dass Gott den Tod nicht erschaffen hat, sondern dass die Bösen ihn durch ihre Worte und Werke eingeladen haben. Diese Vorstellung entspricht, nebenbei gesagt, nicht der biblischen Geschichte

vom Sündenfall. Dort lernen wir, dass der erste Mensch von Natur sterblich war, und dass er, selbst nach seinem Falle noch, der Unsterblichkeit hätte teilhaftig werden können, wenn er Gelegenheit gefunden hätte, vom Baume des Lebens zu essen. Die Strafe für den Sündenfall ist nicht sowohl der Tod, als vielmehr die Austreibung aus dem Paradiese. Die Juden bis auf Jesus Sirach betrachteten den Tod nicht als einen Fluch, sondern als die natürliche Bestimmung des Menschen. Dieselbe Idee jedoch wie in der Weisheit Salomo's, obgleich in einer entwickelteren Form, begegnet uns in den Briefen des Apostels Paulus. Dieser lehrt bekanntlich, dass der Tod durch die Sünde Adam's in die Welt kam. Diese Anschauung hat ihren Ursprung in den ganz veränderten Gefühlen, mit denen die Juden in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus das Rätsel des menschlichen Lebens betrachten lernten. Paulus jedoch spricht vom Tode als dem Solde der Sünde in einer Weise, als ob allgemein zugegeben werde, dass der Erzsünder Adam für das schreckliche Übel des Todes verantwortlich sei. Der zweite Teil des Buches der Weisheit dagegen ist weit davon entfernt, den Vater des Menschengeschlechtes in irgend einer Weise zu beschuldigen. Er nennt ihn gar nicht in Verbindung mit dem Tode und ehrt ihn als den *πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα*, der unter dem besonderen Schutze und der Leitung der Weisheit stand (X, 1).

Das Beweisverfahren in der uns vorliegenden Stelle ist nach unseren Begriffen ziemlich merkwürdig. Der Verfasser nimmt augenscheinlich an, dass Gott von vorn herein irgendwo auf der Oberfläche der Erde einen Aufenthaltsort der Toten eingerichtet haben würde, wenn er von Anbeginn den Tod in seinen Weltplan aufgenommen hätte. Er sagt: „Das Reich des Hades ist nicht auf der Erde.“ Man könnte daher die Frage aufwerfen, ob dieser ungewöhnliche Denkprocess nicht anzeigt, dass der Verfasser unserer Schrift die Wirklichkeit eines Ortes wie Hades

überhaupt in Abrede stellt. Wir haben jedoch anzuerkennen, dass er die Worte *ἐπὶ γῆς* überhaupt weggelassen haben würde, wenn es in seiner Absicht gelegen hätte, den Glauben an das Vorhandensein der Unterwelt zu bestreiten. Denn da kaum die Behauptung aufgestellt worden ist, dass das Totenreich irgendwo auf der Oberfläche der Erde sich befinde, führt die Verneinung dieser Aussage zu dem Schlusse, dass wir es anderwärts, d. h. unter der Oberfläche der Erde, zu suchen haben. Nichtsdestoweniger ist zuzugestehen, dass der in Rede stehende Satz so lose formulirt sein mag, dass die gewöhnlichen Gesetze der Logik darauf nicht angewandt werden können.

Aus diesem Grunde richten wir unsere Aufmerksamkeit lieber auf die zweite Stelle, in der das Wort *Ἅιδης* vorkommt. II, 1 heisst es: *οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ Ἅιδου.* Das Zeitwort *ἀναλύω* kann zwei verschiedene Bedeutungen haben, nämlich entweder „zurückkehren" oder „befreien, erlösen". Demgemäss lautet die Übersetzung: „Bekanntlich ist niemand aus dem Hades zurückgekehrt" oder „bekanntlich hat niemand vom Hades erlöst". Grimm, Wahl, Siegfried u. s. w. ziehen die zweite Übersetzung vor. Da aber *ἀναλύω* in diesem Sinne ein transitives Zeitwort ist und daher ein Object nötig hat, ist diese Auffassung schwerlich haltbar. Ausserdem wird in demselben Zusammenhange ausdrücklich gesagt: „Es giebt keine Umkehr unseres Endes. Er ist versiegelt; und keiner kommt zurück." (V. 5.) Da der ganze Abschnitt (II, 1—5) im wesentlichen aus immer neu formulirten Wiederholungen desselben Gedankens besteht, dass mit dem Tode alles aus ist, muss der eben citirte Vers auch als eine Parallele zu der im zweiten Verse gemachten Aussage betrachtet werden. Diese Worte aber enthalten die Äusserungen der Gottlosen, die ganz positiv als vom Griechentum angesteckt bezeichnet werden. Sie werden deshalb auch die im Zeitalter des Verfassers unseres Buches unter den Griechen herrschende Auffassung vom Totenreiche ausdrücken. Ja

mehr als das! Selbst unser Schriftsteller muss diese Auffassung geteilt haben. Denn im anderen Falle würde er nicht unterlassen haben, seine bessere Kunde vom wirklichen Zustande und Aufenthaltsorte der Toten dagegen anzuführen. Er thut das thatsächlich auch im 3. Capitel, aber ohne dabei die durch das Wort Hades erweckte Vorstellung irgendwie zu berichtigen.

Man könnte jedoch einwenden, dass das Wort „Hades“ zur Zeit, als die Weisheit Salomo's geschrieben wurde, seine ursprüngliche Bedeutung verloren hatte und zu einem einfachen Synonym des abstracten Begriffes „Tod“ geworden war. Alle Sprachen weisen Spuren eines ähnlichen Entwickelungsprocesses auf. Solch ein Wechsel im Sprachgebrauch müsste sich vor allen Dingen zunächst unter den Griechen nachweisen lassen. Denn unter den Juden Palästina's herrschte die althergebrachte Vorstellung vom Scheol als einem wirklichen Orte tief in den Eingeweiden der Erde, wie wir aus den neutestamentlichen Schriften wissen, noch in einem späteren Zeitalter vor. Das will um so mehr sagen, als in der Zwischenzeit die altisraelitischen Ideen vom Zustande und schliesslichen Schicksale der Toten bedeutend modificirt worden waren. Besonders der Glaube an eine Auferstehung der Toten hatte sich unterdessen bis in seine letzten Consequenzen entwickelt. Die Juden in der Diaspora aber können nur dann einen anderen Hadesbegriff angenommen haben, wenn die sie umgebende griechische Welt diesen geändert hatte.

Der Verfasser der Weisheit Salomo's hat nach allgemeiner Annahme wirklich unter den Griechen gelebt. Er beherrscht die Sprache der Griechen mit beträchtlichem Geschick, wenn nicht mit Meisterschaft. Er hätte daher den in ihren Wirkungen beinahe unmerklichen Einflüssen seiner griechischen Umgebung kaum entgehen können, wenn die volkstümliche Vorstellung vom Hadesreiche unter den Griechen eine andere geworden wäre. Aber Vergil's Aeneis bezeugt die Thatsache, dass selbst zu Beginn der

christlichen Ära die gebildeten Klassen der Bevölkerung Roms, der Hauptstadt der Welt, von der Wirklichkeit der Unterwelt, wo Pluto und Proserpina über die Seelen der Abgeschiedenen herrschten, fest überzeugt waren. Und Rohde bezeugt in seinem Buche „Psyche", dass bis zum Ende des 2. Jahrhunderts nach Christus dieser Glaube im griechisch-römischen Reiche allgemein verbreitet war. Er sagt unter anderem: „Der Gedanke eines fern entlegenen Seelenreiches, das die ohnmächtigen Schatten der aus dem Leben Entschwundenen aufnehme, blieb, so übel er sich mit den Voraussetzungen der im Cult üblichen Verehrung und Nährung der im Grabe verschlossenen Seelen vereinigen wollte, auch in dieser späteren Zeit volkstümlicher Phantasie eingeprägt; dies muss die verbreitete Vorstellung gewesen sein, so gewiss die homerischen Gedichte, nach deren Schilderung sie sich gebildet und entwickelt hatte, die ersten Lehr- und Lesebücher der Jugend und die belehrende Ergötzung jedes Lebensalters blieben. Die zornige Erregung, mit der die Philosophen so stoischer wie epikuräischer Observanz sich gegen diesen auf homerischem Boden erwachsenen Glauben wenden, wäre ganz gegenstandslos, wenn nicht die Menge der philosophisch nicht Belehrten an ihm und seinen Gebilden festgehalten hätte. Äusserungen späterer Schriftsteller lassen in der That die alten Hadesvorstellungen als keineswegs abgethan, vielmehr unter dem Volke durchaus lebendig geblieben erkennen."

Folglich, wenn der Verfasser der Weisheit Salomo's oder seine Gegner die landläufige Hadesvorstellung aufgegeben haben sollten, müsste es möglich sein, den Einfluss griechischer Philosophen, und zwar solcher, die dem homerischen Glauben feindlich gesinnt waren, nachzuweisen. Ausserdem aber müssten wir mit Recht erwarten, dass er alle zweideutigen und an die alte Auffassung erinnernden Ausdrücke streng vermieden haben würde. Er würde sogar, genau wie seine Lehrer, die Philosophen stoischer

wie epikuräischer Observanz, sich eifrig bemüht haben, die verkehrten Ansichten seiner Landsleute zu bekämpfen und zu berichtigen. Davon aber enthält die Schrift in allen ihren verschiedenen Teilen nicht die geringste Spur. Auf jeden Fall lässt sich mit Bezug auf die Gottlosen schon jetzt behaupten, dass sie an den altisraelitischen Vorstellungen von den Toten und dem Aufenthaltsorte der Toten festhielten. Sie teilten auf keinen Fall in dieser Frage die Ansichten der Stoiker und Epikuräer. Wir dürfen auch weiter gehen und sagen, dass die Weisheit Salomo's keine philosophische, für philosophisch geschulte Leute berechnete Schrift ist, sondern ein populäres, religiöses Buch. Daher muss der Ausdruck Hades, der ohne jede das Gegenteil ausdrückende Erklärung gebraucht wird, nach dem Wunsch und Willen des Verfassers auch die volkstümliche Auffassung des Begriffes enthalten.

Im zweiten Teile unseres Buches findet sich das Wort Hades nicht. Dagegen begegnet es uns zweimal im dritten Abschnitt (XVI, 13 und XVII, 14 f.). Die erste dieser Stellen lautet: *κατάγεις εἰς πύλας Ἅιδου καὶ ἀνάγεις*. Sie ist im wesentlichen ein Citat aus der Septuaginta. Denn obwohl unser Satz dort nicht wörtlich vorkommt, sind ähnliche Phrasen in den Psalmen durchaus nicht selten. Da in den Psalmen die volkstümliche Vorstellung vom Totenreiche als einem *λάκκος, πηλὸς ἰλύς, φρέας, ἄβυσσοι τῆς γῆς* durchgängig und ausschliesslich vertreten ist, kann man dem Schlusse nicht entgehen, dass unser Schriftsteller die eben citirte Phrase von dort in ihrer ursprünglichen Bedeutung übernommen hat. Dasselbe gilt von der zweiten Stelle. Diese ist besonders interessant wegen des darin mit Bezug auf den Hades gebrauchten Eigenschaftswortes *ἀδύνατος*. Dieses Adjectiv erinnert an den hebräischen Ausdruck für die Schatten: רְפָאִים, die Kraftlosen, die Schwachen. Wir können es daher auch mit wesenlos übersetzen. Selbst Grimm ist an dieser Stelle vollständig mit der gewöhnlichen Auffassung vom Scheol einverstanden.

Damit wäre diese Untersuchung zu einem vorläufigen Abschluss gebracht. Das Ergebnis ist kurz folgendes. Die Ausdrücke, die für gewöhnlich als sichere Anzeichen des Einflusses griechischer Philosophie betrachtet werden, weisen, wenigstens soweit sie sich auf Unsterblichkeit beziehen, durchaus auf rein jüdische Voraussetzungen hin. Es ist daher mehr als unwahrscheinlich, dass die Weisheit Salomo's die griechische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, im Gegensatze zur jüdisch-pharisäischen Lehre von der Auferstehung des Leibes, vertritt. Natürlich ist dieses Resultat mehr negativer als positiver Art. Es bleibt, wenn möglich, noch der directe Nachweis zu führen, dass die Weisheit Salomo's ausdrücklich und ausführlich den jüdischen Auferstehungsglauben lehrt, und zwar wahrscheinlich als einer der ältesten Zeugen dieser Lehre. Das nachzuweisen muss jedoch auf eine spätere Gelegenheit verschoben werden.

XV.

Eine dreiste Fälschung in alter Zeit und deren neueste Verteidigung.

Von

A. Hilgenfeld.

Den Johannes als den lange lebenden Apostel Kleinasiens und den Seher der judenchristlichen Apokalypse hat die Tübinger Schule im Einklange mit der einstimmigen Überlieferung der alten Kirche ebenso entschieden festgehalten, wie den Apostel Petrus in Rom, welcher doch gleichfalls der alten kirchlichen Überlieferung entspricht, bestritten. Meinerseits habe ich im Einklange mit der altkirchlichen Überlieferung ebensowohl den Jo-

hannes als den Apostel Kleinasiens wie den Petrus in Rom, zwar nicht als Begründer der Gemeinde, wohl aber als ein Opfer der neronischen Christenverfolgung entschieden behauptet. Die zur Zeit herrschende liberale Theologie hat wohl den Apostel Petrus in Rom anerkannt, aber den Apostel Johannes als das lange lebende und nachwirkende Haupt des christlichen Kleinasien verworfen.

Peter Corssen, welcher in dieser modernen Theologie eine eigenartige Stellung einnimmt[1]), verkennt in der Abhandlung über „Die Vita Polycarpi" (Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 1904, S. 266—302) keineswegs das Gewicht der unzweideutigen Versicherung des Irenäus (adv. haer. III, 3, 4), „dass er selbst den Polykarp von seinem Verkehr mit dem Apostel Johannes und den anderen, die den Herrn gesehen hatten, in seiner Jugend hatte erzählen hören". Diese Versicherung werde noch dadurch verstärkt, „dass Irenäus [bei Eusebius H. E. V, 20] zum Zeugen dafür den Presbyter Florinus aufruft, den er durch Erinnerung an das, was sie beide von Polykarp gehört haben, von seiner Irrlehre zurückrufen will". Das ist lange nicht alles, was meines Erachtens den Johannes als den Apostel Asiens ausser Zweifel stellt, freilich für Corssen von vorn herein bedenklich; nun soll es hinfällig werden durch ein Gegenzeugnis. „So schwer die inneren Bedenken sind, die gegen dieses Zeugnis sprechen [welche denn?], so ist es doch bis heute nicht gelungen, es auf directem Wege zu entkräften. Dies wäre freilich nur dadurch möglich, dass man dem Zeugnis des Irenäus ein anderes Zeugnis aus dem Altertum von noch schwererem Gewichte gegenüber stellt. Ein solches Zeugnis ist bisher von niemandem geltend gemacht worden, und doch glaube ich beweisen

---

[1]) Hat er doch noch in der Zeitschrift f. neutestamentl. Wiss. u. s. w. 1903, I, S. 47 geredet von „der grossen Tübinger Epoche", wenn er auch jetzt die Berechtigung, sich von deren „Übertreibungen" zu befreien, durch eine höchst eigenartige That darthut.

zu können, dass es existirt, wenig beachtet zwar, und wenn beachtet, meist verachtet, selbst von denen, die es zuerst ans Licht gezogen und gläubig verwendet haben, in seiner ganzen Tragweite nicht erkannt."

Corssen meint die Vita Polycarpi, deren lateinische Übersetzung bereits seit 1633 bekannt, deren griechisches Original erst von Duchesne 1881 herausgegeben ist. Dem Urteile des ersten Herausgebers, dass dieser *Βίος Πολυκάρπου* eine Fälschung ohne geschichtlichen Wert sei, haben Funk, Zahn, Lighfoot (dessen Ausgabe ich zu Grunde lege) zugestimmt. Erhalten ist er in Cod. Paris. 1452 auf f. 182 r. bis 192 v. (ein Blatt fehlt zwischen f. 190 und 191) unmittelbar vor dem Martyrium Polycarpi, welches in vier anderen Handschriften ohne diese Vita erhalten ist. Corssen verficht die Abfassung durch den unter Decius 250 Märtyrer gewordenen Presbyter Pionius von Smyrna und meint „damit objectiv das Zeugnis des Irenäus für Polykarp's Verkehr mit dem Apostel Johannes zu widerlegen. Ist der Beweis gelungen, so ist dieses Zeugnis nichts anderes als eine dreiste Fälschung." Da kann jeder sehen, wohin die moderne Bestreitung des Johannes als Apostel Kleinasiens führt.

Die griechische Vita Pionii kannte noch nicht Theodor Keim, welcher 1867 nach dem Vorgange Ernst Lützelberger's (1840) den Sturmlauf gegen Johannes als den lange lebenden und lange nachwirkenden Apostel Kleinasiens eröffnete. Auch ich konnte sie noch nicht kennen, als ich in dieser Zeitschrift 1874, III, S. 305 bis 345 „Polykarp von Smyrna" als sicheren Zeugen dieses Johannes darstellte. Was sollte der griechische *Βίος Πολυκάρπου* des Pionius an diesem Ergebnisse geändert haben?

I. Pionius von Smyrna tritt uns schon in den Unterschriften des Schreibens der Gemeinde von Smyrna entgegen, welches den am 26. März 165 er-

folgten Märtyrertod Polykarp's noch vor Ablauf eines Jahres beschreibt[1]).

Die kürzere Unterschrift (A) lautet in 4 Handschriften, auch Cod. Paris. 1452:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάϊος ἐκ τῶν Εἰρηναίου, μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου, ὃς συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ. ἐγὼ δὲ Σωκράτης ἐν Κορίνθῳ ἐκ τῶν Γαΐου ἀντιγράφων ἔγραψα. ἡ χάρις μετὰ πάντων.

Ἐγὼ δὲ πάλιν ἐκ τοῦ προγεγραμμένου ἔγραψα ἀναζητήσας αὐτὰ κατὰ ἀποκάλυψιν φανερώσαντός μοι τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου, καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς, συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα, ἵνα κἀμὲ συναγάγῃ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν οὐράνιον βασιλείαν αὐτοῦ, ᾧ ἡ δόξα σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Das Vorhergehende, wohl mehr als das Martyrium, vielleicht auch Briefe Polykarp's, wenigstens an die Philipper, hat Cajus, doch wohl der bekannte römische Presbyter unter Bischof Zephyrius (etwa 200—217), abgeschrieben *ἐκ τῶν Εἰρηναίου*, und Irenäus wird bezeichnet als Schüler Polykarp's, mit welchem er verkehrt habe. Das *ἐκ τῶν Εἰρηναίου* und *ἐκ τῶν Γαΐου* kann sehr wohl Polycarpiana in dem Besitze des Irenäus und des Cajus bezeichnen. Aus letzteren stammte die Abschrift des Sokrates in Korinth. Die Abschrift des Sokrates hat nun Pionius nochmals abgeschrieben. Eine Offenbarung des seligen Polykarp hat ihn veranlasst, die Abschrift aufzusuchen. Diese Aussage für Flunkerei zu erklären, haben wir, wie Corssen (S. 280 f.) ausführt, schon an sich kein Recht. Chrysostomos erwähnt in dem Enkomion auf Polykarp[2]), dass der grosse Polykarp einer christlichen Ver-

---

[1]) Vgl. meine Ausgabe der „Ignatii Smyrnaei et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria", Berol. 1902, p. 335—345.

[2]) Nach der Ausgabe von J. Bidez von mir hergestellt und erörtert in dieser Zeitschrift 1902, IV, S. 571, Z. 60—63.

sammlung (in Smyrna) himmelhoch erschien und den Ausruf des Volkes veranlasste: „Der Selige wird nahe bei Gott sein und wohnt im Himmel.“ [1]) Unbedenklich ist es, dass Pionius die Abschrift von der Zeit beschädigt fand, zusammenzubringen und wieder abzuschreiben hatte. Seiner Abschrift will er aber noch etwas hinzufügen. In dem Folgenden will er die ihm gewordene Offenbarung des seligen Polykarp kundmachen, also einen Anhang über Polykarp hinzufügen, welcher wohl auch Überlieferungen über sein Leben enthalten und den Anlass zu einem eigenen *Βίος Πολυκάρπου* bilden, wenn nicht schon dessen Grundlage werden konnte. Diese Unterschrift führt Corssen (S. 273 f.) mittelbar oder unmittelbar zurück auf Pionius, schreibt diesem aber die Zusammenstellung eines Sammelwerkes zu, dessen Teile das Martyrium und die (von ihm selbst verfasste) Vita waren. Ich bestreite die Unterschrift des Pionius nicht, finde in ihr aber nur die Zusammenbringung der schadhaft gewordenen Handschrift des Martyriums (möglicherweise auch einiger Schriften) Polykarp's sicher bezeugt und den Vorsatz zu einer Zuthat, in welcher die Offenbarung des Märtyrers Polykarp mitgeteilt werden sollte. An die Stelle dieser Zuthat mag ein Späterer die Vita gesetzt haben.

Diese Unterschrift des Martyrium Polycarpi ist unverändert geblieben im Cod. Paris. 1452, welcher ihm den *Βίος Πολυκάρπου* voraufschickt, aber wesentlich verändert und erweitert in dem Cod. Mosq. 160 (jetzt 159), welcher den *Βίος* nicht enthält. Diese längere Unterschrift (B) lautet:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάϊος ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ μαθητῇ γεγονότι τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου. οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ, πολλοὺς ἐδίδαξεν· οὗ καὶ πολλὰ αὐτοῦ

[1]) Mehrfache Erscheinungen des Märtyrers Ignatius für Augenzeugen seines Todes erwähnt auch sein Martyrium Antioch. c. 7.

συγγράμματα κάλλιστα καὶ ὀρθώτατα φέρεται, ἐν οἷς (adv. haer. III, 3, 4) *μέμνηται Πολυκάρπου, ὅτι παρ᾽ αὐτοῦ ἔμαθεν, ἱκανῶς τε πᾶσαν αἵρεσιν ἤλεγξεν καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικόν, ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου, καὶ παρέδωκεν. λέγει δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι συναντήσαντός ποτε τῷ ἁγίῳ Πολυκάρπῳ Μαρκίωνος, ἀφ᾽ οὗ οἱ λεγόμενοι Μαρκιωνισταί, καὶ εἰπόντος Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, Πολύκαρπε, εἶπεν αὐτὸς τῷ Μαρκίωνι· Ἐπιγινώσκω, ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ. καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ᾗ ἡμέρᾳ καὶ ὥρᾳ ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος, ἤκουσεν φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος, ὡς σάλπιγγος λεγούσης· Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν.*

Ἐκ τούτων οὖν, ὡς προλέλεκται, τῶν τοῦ Εἰρηναίου συγγραμμάτων Γάϊος μετεγράψατο, ἐκ δὲ τῶν Γαΐου ἀντιγράφων Ἰσοκράτης ἐν Κορίνθῳ.

Ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τῶν Ἰσοκράτους ἀντιγράφων ἔγραψα, κατὰ ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου ζητήσας αὐτά, συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα, ἵνα κἀμὲ συναγάγῃ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπουράνιον αὐτοῦ βασιλείαν· ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ[1] *καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Da wird *ἐκ τῶν Εἰρηναίου* ergänzt durch *συγγραμμάτων*. Von Irenäus wird gesagt, dass er zur Zeit des Märtyrertodes seines Lehrers Polykarp, welcher doch in Smyrna erfolgte, in Rom anwesend war und Viele belehrte. Der echte Irenäus erzählt adv. haer. III, 3, 4, dass Polykarp in Rom war unter Bischof Aniketos (etwa 155) und viele Häretiker bekehrte. An dieser Stelle erzählt Irenäus auch das bekannte Zusammentreffen Polykarp's mit Marcion, was unser Schreiber sich nicht entgehen lässt. Seine Zu-

[1]) Das *καὶ τῷ υἱῷ* ist als sinnlos weggelassen worden in meiner Ausgabe p. 70. Es ist aber ein Geisteszeugnis für den Schreiber, dass er Jesum Christum preist mit der ganzen Dreieinigkeit. So schliesst auch die Vita Polycarpi.

verlässigkeit kann man schon danach beurteilen, dass er den Schriften des Irenäus die Erzählung nachsagt, Irenäus habe in Rom zu derselben Stunde, als Polykarp (in Smyrna) Märtyrer ward, durch eine wunderbare Stimme Nachricht erhalten. In dieser Unterschrift sagt Pionius wohl, dass er nach einer Offenbarung des heiligen Polykarp das Obige gesucht und in schadhaftem Zustande gefunden habe, kündigt aber keine nachfolgende Ausführung mehr an.

Corssen (S. 270 f.) verkennt es nun wohl nicht, dass die Unterschrift A die ursprünglichere ist, und bestreitet wenigstens nicht ausdrücklich deren Herkunft von Pionius selbst. Er behauptet aber entschieden die Herkunft des *Βίος Πολυκάρπου*, welcher doch die angekündigte Offenbarung Polykarp's über die Beschreibung seines Martyriums nicht enthält, von Pionius und lässt den Schreiber der Unterschrift B bereits die von Pionius verfasste Vita Polycarpi gekannt haben.

II. Dass der Schreiber des *Βίος Πολυκάρπου* Pionius sein will, leuchtet mir schon aus dem Anfange ein. II, 1: *Ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν, καθὼς εὗρον ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις, ποιήσομαι καθεξῆς τὸν λόγον, οὕτως καταντήσας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου διήγησιν.* Das kann doch nur heissen: „Wieder hinaufgehend aufwärts (in die Vorzeit vor dem Martyrium Polykarp's) und beginnend von der Anwesenheit des seligen Paulus in Smyrna, wie ich es fand in alten Handschriften, werde ich der Reihe nach das Wort nehmen, angelangt zu der Erzählung von dem seligen Polykarp.“ Corssen (S. 272) bezieht wohl mit Duchesne und Lightfoot das *ἐπανελθὼν ἀνωτέρω* auf das Folgende, wie wenn „der Verfasser, im Begriff, das Leben Polykarp's zu erzählen, dabei noch über die Zeit Polykarp's zurückgehen wolle bis auf die Anwesenheit des Paulus in Smyrna“, erkennt aber aus der ganzen Anlage der Vita einen indirecten Beweis dafür, dass sie ursprünglich angeschlossen war an das Martyrium,

welchem sie in der Hs. vorangestellt ist. Zahn (G. G. A. 1882) hat aus Übereinstimmung des Ausdruckes c. XII mit der Unterschrift B gar auf Einheit des Schreibers geschlossen. Corssen, welcher nur Bekanntschaft des Unterschreibers B mit dem Schreiber der Vita behauptet, bemerkt doch selbst die auffallende Übereinstimmung in der Schlussformel (s. o. S. 449, Anm. 1). Will er nun auch die Anknüpfung der Vita an die Unterschrift (ich meine B) nicht zugeben, so muss er doch (S. 274) zugestehen, dass die Vita so nicht angefangen haben kann: „Völlig unvermittelt beginnt der Verfasser, ohne auch nur anzudeuten, wie er dazu kommt, das Leben Polykarp's zu erzählen. Hier müssen etliche Bemerkungen fortgefallen sein, und zwar Bemerkungen persönlicher Art, in denen Pionius sich über seine Absichten näher aussprach, und es springt in die Augen, dass hier für ihn der Ort war, sich über die Offenbarung, die er gehabt hatte, weiter auszulassen." Die Offenbarung bezog sich aber doch nur auf Aufsuchung der Polycarpiana cum Martyrio und sollte eine Lebensbeschreibung Polykarp's eingeleitet haben? Corssen findet es auch „nicht unwahrscheinlich, dass Pionius an dieser Stelle auch auf Irenäus zu sprechen gekommen war. Er kannte, wie aus der Vita selbst hervorgeht, jedenfalls das Hauptwerk des Irenäus, speciell die Stelle, an der dieser über sein Verhältnis zu Polykarp spricht, III, 3, 4." Dass der Vita-Schreiber die Hauptschrift, ja mehrere Schriften, insbesondere gerade diese Stelle des Irenäus wohl gekannt hat, ist auch mir unzweifelhaft. Aber Corssen fährt selbst fort: „In der Vita selbst ist von Irenäus nicht die Rede, um so näher liegt es, anzunehmen, dass er [der Vita-Schreiber] in der Einleitung von ihm gehandelt hatte, da sich sein Zeugnis doch kaum umgehen liess." Weil die Vita, wie sie vorliegt, über Polykarp als Lehrer des Irenäus nichts sagt, muss sie ergänzt werden, um doch etwas über ihn zu sagen. Als ob es nicht auch ein beredtes Schweigen gäbe! Daraus, dass die beiden

Unterschriften den Polykarp-Schüler Irenäus nicht verschweigen, folgt noch nichts für den Vita-Schreiber. Dieser verrät wohl Kenntnis der Schriften des Irenäus, aber vermeidet es, ihn zu nennen[1]). Irenäus war ja der Hauptzeuge für den Verkehr des Polykarp mit dem (Apostel) Johannes und anderen Augenzeugen des Herrn[2]) und bezeichnet gerade an der von dem Subscriptor B benutzten Stelle den Polykarp nicht blos als Jünger von Aposteln, sondern auch als von Aposteln eingesetzten Bischof in Smyrna[3]). Diese alte und weit verbreitete Überlieferung schliesst unser Pionius von vorn herein aus, indem er nicht auf Johannes, welcher schon in der Apokalypse II, 8—11 ein eigenes Schreiben an den Engel der Gemeinde in Smyrna gerichtet hat, sondern auf eine Anwesenheit des Paulus in Smyrna zurückgeht. Was er mitteilt, will er nicht, mit Papias zu reden, in lebendiger und bleibender Überlieferung, sondern in alten Handschriften gefunden haben.

Unser Pionius fährt fort c. II: *Ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀζύμων* (vgl. Act. XX, 6) *ὁ Παῦλος ἐκ τῆς Γαλατίας κατιὼν κατήντησεν εἰς τὴν Ἀσίαν, τοῦ πολλοῦ κόπου ἀνάπαυσιν αὐτοῦ τὴν ἐν πιστοῖς ἡγούμενος μεγάλην ἐν Χριστῷ εἶναι τὴν ἐν Σμύρνῃ, μέλλων λοιπὸν ἀπιέναι εἰς Ἱεροσόλυμα.* Das ist eine verworrene Ausbeutung von Act. XVIII, 22. 23; XIX, 1, wo Paulus nicht in den Tagen des Un-

---

[1]) Vita c. XII: *ἐδόθη οὖν ὑπὸ Χριστοῦ* (Polycarpo) *τὸ μὲν πρῶτον διδασκαλίας ὀρθῆς ἐκκλησιαστικὸς κανών . . . . . πολλὰ δὲ καὶ συγγραμματα καὶ ὁμιλίαι καὶ ἐπιστολαὶ ἦσαν αὐτῷ . . . . ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη ἦν.* Iren. adv. h. III, 3, 4: (Polycarpus) *ταῦτα διδάξας ἀεί, ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, καὶ ἣ ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ . . . . . . ἔστι δὲ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ τῆς σωτηρίας φροντίζοντες δύνανται μαθεῖν.*

[2]) In dem Briefe an Florinus (bei Euseb. H. E. V, 20, 6).

[3]) Adv. haer. III, 3, 4. Tertull. de praescr. haer. 37: Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne conlocatum refert.

gesäuerten, sondern nach einem (Pfingst)festbesuche in Jerusalem durch Galatien und Phrygien reist und durch das Hochland nach Ephesus zieht. Hätte der echte Polykarp von einem Aufenthalte des Paulus in Smyrna das Geringste gewusst, so könnte er den Philippern nicht geschrieben haben XI, 3: „in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio ecclesia eius (ἡ ἐν ἀρχῇ ἐκκλησία αὐτοῦ). de vobis (Philippensibus) enim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverunt, nos autem nondum cognoveramus.“ Nach Act. XVI, 11—40 hat Paulus auf seiner zweiten Bekehrungsreise in Philippi die Gemeinde begründet, ist dann über Thessalonich, Beröa, Athen gezogen nach Korinth, wo er ein Jahr und 6 Monate blieb (XVIII, 11), ferner nach kurzem Aufenthalte in Ephesus zu einem (Pfingst)feste nach Jerusalem gereist, hat aber noch in demselben (römischen) Jahre von Antiochien aus seine dritte Bekehrungsreise begonnen mit Durchwanderung von Galatien und Phrygien (XVIII, 22. 23) und ist durch das Hochland wieder nach Ephesus gekommen (XIX, 1), wo er dann zwei volle Jahre und darüber blieb (XIX, 8. 10; XX, 31). Diese Reise von Galatien nach Ephesus fällt also nur etwa zwei Jahre nach Begründung der Gemeinde Philippi. Hätte Polykarp von Smyrna die geringste Kunde gehabt, dass Paulus damals Erholung gesucht habe bei Gläubigen in Smyrna, so hätte er den Philippern nicht schreiben können, dass die Smyrnäer Gott noch nicht erkannt hatten, als Paulus sich schon der Philipper in allen Gemeinden rühmte. Die Begründung der Gemeinde in Smyrna wagt auch unser Pionius nicht dem Paulus zuzuschreiben. Lässt er doch Christgläubige in Smyrna schon bestanden haben, als Paulus bei ihnen Erholung gesucht habe. Fährt er doch fort, Paulus habe in Smyrna vorgefunden den Strataas, seinen Hörer in Pamphylien (Act. XIII, 13 f.; XIV, 24 f.), welchen er in verworrener Weise zu einem Bruder des nicht in Pamphylien, sondern in Lykaonien (XVI, 1 f.) von Paulus mitgenommenen Ti-

motheus, nach 2. Tim. I, 5 zu einem Sohne der Eunike und Enkel der Loïs macht. Bei diesem Stratäas soll Paulus die Gläubigen belehrt haben über Pascha und Pfingsten: *παρ' ᾧ εἰσελθὼν ὁ Παῦλος καὶ συναγαγὼν τοὺς ὄντας πιστοὺς λελάληκεν αὐτοῖς περί τε τοῦ πάσχα καὶ τῆς πεντηκοστῆς, ὑπομνήσας αὐτοὺς περὶ καινῆς διαθήκης ἄρτου καὶ ποτηρίου προσφορᾶς, ὅτι δεῖ πάντως ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀζύμων ἐπιτελεῖν, κρατεῖν δὲ τὸ καινὸν μυστήριον πάθους καὶ ἀναστάσεως. ἐνταῦθα γὰρ φαίνεται ὁ ἀπόστολος διδάσκων, ὅτι οὔτε παρὰ τὸν καιρὸν τῶν ἀζύμων δεῖ ποιεῖν, ὥσπερ οἱ αἱρετικοὶ ποιοῦσι, μάλιστα οἱ Φρύγες, οὔτε μὴν πάλιν ἐξ ἀνάγκης τεσσαρεσκαιδεκάτῃ· οὐδὲν γὰρ περὶ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης ὠνόμασεν, ἀλλὰ ἀζύμων, πάσχα, πεντηκοστῆς, κυρῶν τὸ εὐαγγέλιον.*

Wer sieht es nicht, dass diese vorgeblichen Worte des Paulus sich beziehen auf die grosse Streitfrage des Quartadecimanismus, welchen die Mehrheit der Kirche Kleinasiens mit ausdrücklicher Berufung auf den Apostel Johannes und andere Urapostel gegen die auf dem paulinischen *μὴ τηρεῖν (τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην)* beruhende, von dem jüdischen Monatstage losgerissene römische Jahresfeier bis zu dem Concil von Nicäa 325, besonders auf Polykarp von Smyrna gestützt, standhaft behauptete? Im Gegensatze gegen den Quartadecimanismus, dessen feste Burg nach den sichersten Zeugnissen der Geschichte gerade Smyrna unter dem sich namentlich auf den Apostel Johannes stützenden Polykarp gewesen ist, gegen den Quartadecimanismus, welchen auch der echte Pionius behauptet hat, lässt dieser Pionius den Smyrnäern von Paulus vielmehr den Antiquartadecimanismus eingeschärft werden. Die Quartadecimaner, als welche namentlich die Phrygier genannt werden[1]), werden verworfen, weil weder ihre ur-

[1]) Spätere Kataphryger oder Montanisten machten die an keinen Wochentag gebundene *τεσσαρεσκαιδεκάτη* (14. Nisan) fest als Tag des römischen Jahres (25. März oder auch 6. April), vgl. m. Paschastreit S. 372 f. 395. 398, was dieser Paulus schon verwirft als eine

sprüngliche Feier der τεσσαρεσκαιδεκάτη des jüdischen Monats Nisan noch deren spätere und vereinzelte Feststellung auf den 25. März des römischen Jahres richtig sei. Nur die Einhaltung der Tage der ἄζυμα, welche auch nach 1. Kor. V, 7. 8 als Ungesäuertes der Lauterkeit und Wahrheit verstanden werden konnten, wird geboten oder zugestanden. Corssen, welcher doch auch hier (S. 299f.) noch von „der grossen Tübinger Epoche her“ „den alten Gegensatz, der durch die christliche Kirche hindurchgeht, von Paulus und den Uraposteln“ anerkennt[1]), vergisst diese Grundansicht in unserem Falle und schreibt: „Pionius, der den Irenäus kennt und respectirt, denn er eignet sich ja sein Urteil über Polykarp's Schriften an[2]), der, wenn wir ihn für den Inhalt der jüngeren Subscription des Martyriums in Anspruch nehmen[3]), anerkannte, dass Irenäus mit Polykarp verkehrt hatte, ignorirt gleichwohl seine Aussage, die das Wichtigste enthält, was überhaupt über das Leben Polykarp's zu sagen war, ja im geraden Gegenteil zu ihm behauptet er, dass Polykarp, von seinem Vorgänger Bukolos als Nachfolger designirt, von der Gemeinde und dem Klerus gewählt und von den benachbarten Bischöfen in sein Amt eingesetzt sei, dass auch Bukolos Vorgänger gehabt, von denen der erste von Paulus be-

---

Feier παρὰ τὸν καιρὸν τῶν ἀζύμων. Den ursprünglichen Quartadecimanismus verwirft er als ein Feiern ἐξ ἀνάγκης τεσσαρεσκαιδεκάτῃ.

[1]) Das heisst doch nicht, wie der theologische Mode-Liberalismus unserer Tage behauptet, dass Paulus mit seinem gesetzesfreien Evangelium offene Thüren eingestossen habe.

[2]) Dass dieser Pionius die Schriften des Irenäus kennt, ist richtig, aber ebenso richtig, dass er ihn zu nennen vermeidet (s. o. S. 452). Hat der echte Pionius das Martyrium Polykarp's auch mit dessen Briefe an die Philipper aufgefunden und zusammen abgeschrieben, auch auf alle Fälle dem Martyrium noch weiteres als seine Unterschrift hinzugefügt (s. o. S. 448), so liegt es sehr nahe, woher der Pionius der Vita das an Irenäus anklingende Urteil über Polykarp's Philipperbrief geschöpft haben wird.

[3]) D. h. den Anfang der Vita eigenmächtig umgestalten, s. o. S. 451 f.

stellt worden sei[1]). Wie will man das anders erklären, als dass Pionius im Besitze einer gesicherten Tradition war, gegen die eine noch so hochverehrte anders geartete litterarische Autorität nicht den leisesten Zweifel aufkommen liess? . . . . Irenäus behauptet unbestritten die litterarische Überlieferung. Natürlich! Aber in Smyrna wusste man es anders und, wie wir ohne jedes Bedenken sagen dürfen, besser. Denn wie hätte wohl die Erinnerung eines Verkehrs ihres Bischofs mit dem Evangelisten [Apostel] Johannes in der Gemeinde so bald untergehen sollen, wie würde nicht vielmehr das Gerücht davon ins Ungemessene gewachsen sein? Und wie hätte wohl ein Fälscher, der die Version des Irenäus kannte, den Bischof, den er verherrlichen wollte, seiner höchsten Autorität, der unmittelbaren Einsetzung durch die Apostel, entkleiden sollen? .... Wie nun aber Pionius von einem Verkehr des Bukolos mit Johannes nicht das geringste weiss, so knüpft er die ganze Reihe der Bischöfe von Smyrna an die Person des Paulus, denn Stratäas ist nach ihm der Bruder des Timotheus und Schüler [Hörer] des Paulus. Hieraus aber dürfen wir schliessen, dass man überhaupt in Smyrna von irgend welcher Beziehung des Johannes zu der Gemeinde [an welche doch der Apokalyptiker Johannes II, 8—11 ein eigenes Schreiben gerichtet hat] nichts zu erzählen wusste. Stand es aber so, so wird man auch von einem Aufenthalt des Johannes in Ephesus [trotz des Johannes-Schreibens an den Engel der Gemeinde von Ephesus Offbg. II, 1—7] nichts gewusst oder doch an die Ephesinische Legende nicht geglaubt haben.“

Legenden können aber noch in unseren Zeiten aufkommen und von Ernst Lützelberger und Theodor Keim bis zu Peter Corssen weite Verbreitung finden. Auffallend ist es, dass Corssen, welchem wir sonst manche

[1]) Bestellt von Paulus ist Stratäas auch nach der Vita nicht, sondern bereits vorgefunden.

schöne Arbeit verdanken, den durch die älteste Kirche hindurchgehenden Gegensatz von Paulus und den Uraposteln in diesem Falle gar nicht wahrnimmt. Aus der paulinischen Nichtbeobachtung (μὴ τηρεῖν) jüdischer Sabbate und Feste ist der Gegensatz gegen die urapostolische Beobachtung (τηρεῖν) der quarta decima (Nisani), an welcher man das Abschieds-Paschamahl Jesu feierlich beging, hervorgegangen. Die Hauptstütze der Quartadecimaner Kleinasiens war der in Ephesus lange lebende und nachwirkende Apostel Johannes, auf welchen vor allem sich Polykarp von Smyrna gegenüber dem römischen Bischofe Aniketos berief. Die Apostel Philippus und Johannes waren die beiden grossen Gestirne Asiens, welche Polykrates von Ephesus vor Polykarp von Smyrna, dem in Smyrna entschlafenen Bischofe und Märtyrer Thraseas[1]), dem seligen Papirios[2]) gegenüber dem römischen Bischofe Victor als Gewährsmänner der unverbrüchlich zu feiernden quarta decima anführt. Ein richtiger Quartadecimaner ist ohne Zweifel auch der geschichtliche Pionius gewesen. Der Pionius der Vita Polycarpi aber ist ein eifriger Antiquartadecimaner und geht rücksichtslos darauf aus, den allgemein verehrten Polykarp von Smyrna, welcher noch mit dem Urapostel Johannes verkehrt hatte, als der von demselben eingesetzte Bischof galt und den urapostolischen, insbesondere altjohanneischen Quartadecimanismus nachhaltig stützte, zu beseitigen. Zu diesem Zwecke scheut er sich nicht, den Hauptapostel des asiatischen Quartadecimanismus, den Johannes, von Smyrna und Polykarp fern zu halten, lässt dafür den Paulus in Smyrna erscheinen, um den Quartadecimanismus ausdrücklich zu verbieten. In Smyrna, wohin Polykarp noch gar nicht aus dem Morgenlande

---

[1]) Des Thraseas gedenkt auch die Vita c. XX, da sie eine Myrthe aus seinem Grabe gesprossen sein lässt.

[2]) Nach der Vita c. XVIII Nachfolger Polykarp's als Bischof von Smyrna.

(Phrygien) gekommen ist[1]), wird als Haupt, dann als erster Bischof ein angeblicher Paulus-Hörer Strataas eingeführt, welchem ein sonst kaum bezeugter Bukolos als unmittelbarer Vorgänger Polykarp's nachgefolgt sei[2]). So wird der nach Irenäus von Aposteln, nach Tertullian von Johannes als Bischof in Smyrna eingesetzte Polykarp von der ersten an die dritte Stelle gerückt und sichtlich von dem Apostel Johannes, zu welchem ihn Irenäus in ein sehr nahes Verhältnis gestellt hat, fern gehalten. Die ganze Gemeinde von Smyrna, deren Häupter Polykarp, Papirios, auch der echte Pionius, für den Quartadecimanismus Stand gehalten haben, wird von dem Apostel Johannes, auf welchen sich die Quartadecimaner Asiens nachdrücklich beriefen, sorgfältigst fern gehalten[3]). Wer kann da noch Tendenz verkennen und eine dreiste Fälschung dieses Vita-Schreibers, welchem nur Verblendung und starres Vorurteil den Vorzug vor dem ehrwürdigen Irenäus geben kann?

---

[1]) Zu Grunde liegt wohl Irenäus adv. h. V, 33, 4 *Παπίας* (in dem phrygischen Hierapolis) ὁ *Ἰωάννου μὲν ἀκουστής* (das wird beseitigt), *Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς*.

[2]) Vita c. III: *Μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου* (*Παύλου*) *ἄφιξιν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδασκαλίαν καί τινες μετ' αὐτόν, ὧν τὰ ὀνόματα, πρὸς ὃ δυνατὸν εὑρίσκειν, οἵτινες καὶ ὁποῖοι ἐγένοντο, ἀναγράψομαι*. In der Wendung *πρὸς ὃ δυνατὸν εὑρίσκειν* findet Corssen (S. 301) einen erfreulichen Beweis von der Ehrlichkeit dieses Pionius. Ich meine, dass man hier seine Verlegenheit erkennen kann, weil ihm von Bischöfen in Smyrna vor Polykarp nichts überliefert war. Constitt. ap. VII, 46 *Σμύρνης δὲ Ἀρίστων πρῶτος* (*ἐπίσκοπος*), *μεθ' ὃν Στραταίας, καὶ τρίτος Ἀρίστων*, also Stratäas nicht erster Bischof. Nach ihm vit. c. X *Βούκολος ὁ πρὸ αὐτοῦ* (*Πολυκάρπου*) *ἐπίσκοπος*. Nach Polykarp vit. c. XXVII Papirios (s. o. S. 457, Anm. 2) und Kamerios.

[3]) Jedes nähere Verhältnis der Gemeinde von Smyrna zu dem Urapostel Johannes hat schon der auf paulinischer Grundlage stehende Ignatius ad Smyrnaeos fern gehalten. Auch darin ist er ein Vorgänger des Pionius der Vita, dass er bei der Gemeinde von Ephesus c. XII nur deren Verhältnis zu Paulus erwähnt, dagegen die nachfolgende langjährige Wirksamkeit des Johannes in Ephesus völlig bei Seite lässt.

Anzeige.

R. Rocholl, Bessarion. Studie zur Geschichte der Renaissance. Leipzig 1904. XI u. 239 S. gr. 8°.

Im Vorwort rechtfertigt der Verfasser die Wahl Bessarion's als Mittelpunkt seiner Darstellung. Ist er doch der Mann, dem wir die Einführung Platon's und seiner Philosophie in die durch Aristoteles gebundene abendländische Welt verdanken. Er ist in der That eine Lichtgestalt, die aus dem Schwarme der Humanisten jener Zeit durch Würde und Festigkeit, durch den Ernst seiner Gesinnung und die Reinheit seiner Beweggründe sich sehr merklich abhebt. Freilich ist, wie R. mit Recht betont, für eine umfassende, alle Zweige der Thätigkeit dieses grossen Hellenen voll und ganz würdigende Darstellung die Zeit noch nicht gekommen. Berge von geschichtlichem Stoff müssten erst noch zu dem schon vorhandenen herbeigeschafft und bewältigt werden, um nur seine politische Thätigkeit richtig zu würdigen. Der Verfasser beschränkt sich deshalb darauf, von Bessarion als Gelehrten ein Bild zu entwerfen. Das ist das zur Zeit Erreichbare, und das muss ihm zum Lobe angerechnet werden. Es ist das an sich schon eine so schöne, aussichtsvolle Aufgabe, dass der Leser von vornherein dem ehrwürdigen, in diesem Gebiete seit einem halben Jahrhundert heimischen Verfasser auf seiner Wanderung durch die Stätten zu folgen Lust bekommt, in denen Bessarion geweilt und gewirkt. R. führt uns zunächst nach Trapezunt, der Heimat Bessarion's. Er entwirft, hier hauptsächlich nach Fallmerayer's „Geschichte des Kaisertums Trapezunt“, eine anschauliche Schilderung der Stadt, ihrer Lage und Bedeutung, der Kaiserpaläste, der dort heimischen Cultur und der Beziehungen des Herrscherhauses zum Athos, besonders zum Dionysioskloster, dessen Geschichte und Stiftungsurkunde ich seiner Zeit in der BZ. II, 79—95 eine besondere, durch mehrfache Bemerkungen von Mitforschern ergänzte Untersuchung widmete. Diese Schilderung wäre aber entschieden noch inhaltreicher geworden, wenn der Verfasser auch Fischer's neuere Forschungen zur Geschichte von Trapezunt (s. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.², S. 1071) oder doch blos dessen erste darauf bezügliche Ausführungen in seinen „Studien zur byz. Geschichte des 11. Jahrhunderts“

(Plauen i. V. Progr. 495. 1883) S. 2—4 berücksichtigt hätte. Dann würde er es sicher nicht versäumt haben, schon um die Bedeutung Trapezunts als Heimat hervorragender Männer noch zu erhöhen, auch den grossen, aus Trapezunt stammenden Juristen und Patriarchen Xiphilinos, den Freund des Psellos, zu erwähnen. Bessarion (dies sein Mönchsname) wurde im Januar 1403 geboren. Durch Verwendung seines Pflegevaters Dositheos, des Erzbischofs von Trapezunt, kam er früh nach Byzanz. Hier führt uns der Verfasser, nachdem er die künstlerische und bildungsgeschichtliche Bedeutung der königlichen Stadt gebührend gewürdigt, in diejenigen Kreise ein, in denen der jugendliche Bessarion verkehrte. Wir hören über ihn durch seinen Studiengenossen, den Italiener Filelfo, den er im Hörsaal seines Lehrers Joh. Chrysoloras, Neffen des Manuel Chrysoloras, traf, lernen die älteren und jüngeren Männer kennen, die auf ihn Einfluss gewannen, Georgios Lakapenos, den Rhetor Chrysokokkes, seine Landsleute Johannes und Markos Eugenikos, Konstantinos Laskaris und Georgios Scholarios. Statt des Hinweises auf Fabricius, bei dem das Verzeichnis der Schriften des Gennadios einen grossen Raum einnimmt (S. 18), sollte hier Euangelides' Schrift über Gennadios Scholarios genannt sein, die ich seiner Zeit BZ. VI, S. 419—421 besprochen habe. Euangelides' Name in Verbindung mit seiner Angabe über die Schriften des Scholarios taucht bei Rocholl später nur ein einziges Mal auf, aber ganz ohne nähere Angabe im Text sowohl wie in seinen Quellennachweisen. Er stammt aus einem meiner zahlreichen, auf die handelnden Personen und die Verhältnisse jener Zeit bezüglichen Aufsätze, für die ich der Kürze halber auf Krumbacher verweise. — Seit seinem Eintritt in den Orden des h. Basilios (am 20. Jan. 1423, S. 19, am 30. Jan. 1423, S. 22; welches Datum ist das richtige? — vermutlich das letztere, indem das erstere durch Verwechselung mit dem 20. Juli, dem Tage der Tonsur-Annahme, entstanden scheint) sehen wir Bessarion ausser mit Filelfo auch mit Aurispa bekannt und schon damals auf philosophische Fragen aufmerksam, nach R. deshalb, weil hier schon „seit dem 11. Jahrhundert“ „Untersuchungen über Aristoteles und Platon geführt“ wurden zu einer Zeit, wo deutsche Platoniker den Meister nur aus Übersetzungen kannten. Wenn irgendwo, so musste gerade hier, nicht erst S. 29, Psellos, der Wiedererwecker des Platonismus in Byzanz, und sein Freund Mauropus genannt werden (vgl. meinen Aufsatz „Zu Michael

Psellos" ZfwTh. XXXII, S. 310/311). In jene Zeit fallen Bessarion's Jugendschriften. Damals bereits müssen ihm die Unionsgedanken nahe getreten sein, deren Aufkommen in jahrhundertelangem Kampfe mit den entgegengesetzten Überzeugungen R. in kurzen Zügen schildert, so kurz (S. 20/21), dass Uneingeweihten dadurch kaum eine Vorstellung von dem wirklichen Verlauf der Dinge vermittelt werden dürfte. — Im Folgenden versetzt uns der Verfasser nach Mysithras (Sparta) und in die geistig bedeutenden Kreise am Hofe der dort herrschenden Paläologen, in die Bessarion schon 1415 eintrat. Wir lernen vor allen den Führer und beherrschenden Geist dieser Kreise, den greisen Plethon, Bessarion's Lehrer kennen. In die von diesem auf Grund des Platonismus geschaffene eigenartige Gedankenwelt lässt uns R. einen Blick thun, ohne doch von Bessarion's dortigem Leben und Treiben irgend etwas mitteilen zu können. Als Kaiser Johannes VIII. 1427 dort erschien, hörte dieser ausser Plethon, der betreffs der Synode bedenklich war, auch Bessarion, der nur im Zusammenschluss mit dem Abendlande Rettung sah. Schon damals machte er in kaiserlichem Auftrage politische Reisen. „Er sah das alte Hellas wieder auftauchen, um langsam eine Zeit anzubahnen, in welcher es mit abendländischer Romantik zu neuer Culturperiode sich durchdringen sollte" (S. 38). Bessarion's Hauptthätigkeit entfaltete sich aber auf dem Unionsconcil 1439. Dessen Teilnehmer, dessen Sitzungen und Arbeiten, vor allem aber die vermittelnde Thätigkeit Bessarion's, weiss der Verfasser anziehend zu schildern. Wir lernen hier den trefflichen, warm und herzlich für den Frieden und die wissenschaftliche Verständigung sprechenden Mann lieb gewinnen, ihn, die Seele der Verhandlungen, dem wir wahrscheinlich den schönen, in die Concilsverhandlungen aufgenommenen Bericht über das Concil verdanken. Er stand infolge seines Lebens in Mysithras geistig über den meisten Theologen seiner Zeit, er zitterte für Griechenland, und deshalb schien ihm die Union notwendig. Weitsichtiger als alle, musste er sich dahin stellen, wohin er wünschte, dass das griechische Volk sich stelle. Hier hätte der Verfasser die anregende Schrift des Nikephoros Kalogeras heranziehen sollen, über die ich an dieser Stelle (XXXVII, S. 316 bis 320) und BZ. IV, S. 145—153 berichtete und deren Inhalt ich deutschen Theologen weiter zugänglich machte in dem ebenso, d. h. „Markos Eugenikos und Cardinal Bessarion" überschriebenen Aufsatz in der Neuen kirchl. Zeitschr. V,

S. 1002—1020, dem die Ehre einer griechischen Übersetzung in der Zeitschrift *Παλιγγενεσία* zu Teil wurde. — Zu Florenz finden wir Bessarion sodann höchstwahrscheinlich im Verkehr mit den Männern, die im Kamaldulenser-Kloster um Traversari sich sammelten. Doch steht die Schilderung der Platon-Begeisterung mit allen ihren Nebenerscheinungen dem Verfasser im Vordergrund, und zwar zu dem Zwecke, um zeigen zu können, wie es Bessarion gelang, das Wahre im Platonismus in den Dienst des Christentums zu stellen. Über Annahme und Ablehnung der Union kann hier geschwiegen werden. Bessarion verfasste jetzt seine Schrift über den Ausgang des h. Geistes und seinen Bericht „Über Erfolg der Synode zu Florenz und den Ausgang des h. Geistes", sowie seine Widerlegung der vier Syllogismen des Maximus Planudes über den Ausgang des h. Geistes gegen die Lateiner. Zum Bischof von Tusculum und Commendatar-Abt von Grotta Ferrata erhoben, sorgte Bessarion nunmehr in friedlicher Arbeit für die kostbare Bibliothek, deren wertvollste Bestandteile R. aufzählt, für das Studium der Klassiker, die innere Reformation des Ordens und den Bau des Klosters, beruhigte die Zerwürfnisse in Bologna, rettete dem Papst die Stadt, hob die Universität und widmete sich der Klosterreform: da traf ihn 1453 die erschütternde Nachricht von dem Falle der königlichen Stadt, in der Isidoros noch im Dec. 1452 das Henotikon verkündigt hatte. — Nach des Papstes Nicolaus V. Tode treffen wir Bessarion in Neapel, wo er von König Alfons ehrenvoll empfangen und durch Übertragung weiterer kirchlicher Würden geehrt wurde. 1456 war er wieder in Rom. Hier sammelten sich um ihn alle Gelehrten, hier wurden eifrig Hss. abgeschrieben. R. lehrt uns in diesem Zusammenhange den Cardinal im Verkehr mit den sein Haus aufsuchenden Humanisten sowie in seinem täglichen Leben mit seinem rastlosen Streben und wissenschaftlichen Ernst kennen, in seiner Fürsorge endlich für die von Papst Nicolaus V. gegründete Vaticana. So sehen wir den Mann auf einer geistigen Höhe, zu der nur wenige Zeitgenossen heranreichten, hineinragend „in der That in das Treiben dieser Zeit fast wie ein Kirchenvater" (S. 111). Seine Reise nach Deutschland in des Papstes Auftrag mit allen ihren Widerwärtigkeiten und Enttäuschungen möge hier übergangen werden. Aber der geistige Ertrag, die Verpflanzung des Platonismus auf deutschen Boden, ist von bleibendem Werte gewesen (S. 127). Jede schriftliche Äusserung Bessarion's

aus jenen Jahren wird vom Verfasser sorgfältig verzeichnet, ihr Zusammenhang mit der traurigen Geschichte der Zeit, insbesondere seines Volkes, aufgezeigt und fort und fort der Durchblick in die zeitgeschichtlichen Ereignisse offen gehalten. Die Mitteilungen über die flüchtigen Griechen in Italien zeigen Bessarion's Mittlerstellung zwischen zwei Welten, die er zu versöhnen unternahm, Morgen- und Abendland, und im Folgenden sodann ihn in seiner Bedeutung als Vermittler der Platonischen Philosophie für das Abendland durch seine berühmte Schrift „Gegen den Verleumder Platons“ (d. h. den Trapezuntier Georgios). In lichtvoller Weise zeigt R. endlich in einem zusammenfassenden Rückblick auf Bessarion's Stellung zur Renaissance und diese selbst, wie deren Grundgedanken bis in die Gegenwart reichen und sich jetzt erst zu verwirklichen beginnen. Dieser Abschnitt des Buches (S. 214—226) ist wegen seines Gedankenreichtums und seiner feinen Durchdringung des gewaltigen, vielgestaltigen Stoffes unbedingt der wertvollste und ansprechendste. Was Rocholl da (S. 218) über die cultur- und bildungsgeschichtliche Bedeutung Bessarion's ausführt, ist mustergültig, und zwar nach Form und Inhalt. — Leider kann man das — ich habe hier nur die Form im Auge — von der Darstellung Rocholl's im allgemeinen nicht behaupten; und es muss das notwendig zum Schluss gesagt werden. Rocholl schreibt anschaulich, fesselnd, das ist unverkennbar; aber seine Darstellung ist oft derartig zerhackt, dass man meinen könnte, einen Vertreter des jüngsten Deutschlands vor sich zu haben. Unzählige, kurz abgerissene Äusserungen werden uns als Sätze vorgeführt, die doch keine sind, da es ihnen oft an Subject und Prädicat mangelt und sie zuweilen nur aus gehäuften Adverbien bestehen. Ich verweise auf S. 60, 61, 62, 63, 64, 69 (Und nach dem Schluss des Concils erst recht.), 87, 88, 156, 94, 95 (desgl. 164, 168, 170, 212), 90 (So in Bologna und Rom.), 201 (Dies nebenbei.), 98 (Vergebens.), 101, 107 (Alles wahr.), 183 (Sehr richtig.), 181, 166, 121, 178, 130 (So der Papst.), 132 (So Pius.), 148 (So Börner), 155 (So Bessarion.), 159 (So im Abendland.), 136, 158, 138, 140, 150, 177, 190 (So von seiner Hand.), 194 (Und nun auch Euböa.), 197, 205 (Alles zu demselben Endzweck.). Die ewige Wiederkehr von dann und nun (z. B. 148/149) wirkt ermüdend. Dazu ist unglaublich schlecht Correctur gelesen. Das Buch wimmelt von störenden Druckfehlern. Ich verzeichne nur einige: VIII. angustiorem statt augustiorem, 42. Dominus Isael st.

Israel, 228. Nequ st. Neque, problicitationibus st. pollicitationibus; ferner: 5. Nekephoros Greg. st. Nikephoros Greg., 227. 228. 231. Fallmereyer st. Fallmerayer, 13. Luitprand st. Liudprand, 17. Gregorios Nikephoros st. Nikephoros Gregoras, 21. Demetrios Kindynos st. Demetrios Kydones, 27. Peleponnes st. Peloponnes, 28. Orontos st. Orontes, 153. Aristotoles st. Aristoteles, 35. Basilos v. Cäs. st. Basilios, 42. Ephosos st. Ephesus, 231. Krieger st. Brieger, 102. Silus Italicus st. Silius Italicus, 178. Gregor st. Georgios, 191. Nikekophoros Kallistos, Xantopulos, wo das Komma vom Übel und Xanthopulos das Richtige ist; sodann: 10. Stromschwellen st. Stromschnellen, 11. nachmaligem Erzbischofs st. nachmaligen, 16. schwankt st. schmeckt (Z. 2), 28 (Z. 2). gestüzten st. gestürzten, 48. das Schöpfen st. Schaffen, 146. ihn st. ihm, 165. neuen st. neun; endlich: bei C. Neumann's bekanntem Buch die Jahreszahl 1849 st. 1894, 28. „Proklos, 1412 zu Byzanz geboren" st. 412 (?). Dass die Quellennachweise mehrfach ungenau sind, deutete ich oben schon an. Was meine eigenen Arbeiten angeht, so bemerke ich: Bei Anm. 7 S. 228 hat Rocholl nur angeführt: Byz. Ztschr. 1897, S. 55, ohne zu nennen Dräseke, Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos." Ebenso steht es auf S. 228 (Z. 2 v. u.): Brieger, Ztschr. f. Kchgesch. 1899, S. 283, wo meine Arbeit über „Georgios Gemistos Plethon" gemeint ist, die dann am Ende der Anmerkung also verzeichnet ist: „L. [!] Dräseke bei Brieger 1899, S. 290". Das sind Ungenauigkeiten, die vermieden sein sollten, da sie dem schriftstellerischen Herkommen durchaus widersprechen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Ein Vorschlag zu Act. XIII, 38. 39.

Man lese nach cod. D, aber ohne alle Interpunction zwischen beiden Versen, mit einem Punkt nach *δικαιωθῆναι*, also: *ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται καὶ μετάνοια* [39] *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι. ἐν τούτῳ οὖν πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται παρὰ θεῷ.* A. H.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Verantwortlicher Redacteur **D. A. Hilgenfeld.**
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in **Altenburg.**

XVI.

Luther im Spiegel seiner Kirche.

Von

Prof. D. **Gustav Frank.**

Aus dem Nachlasse herausgegeben

von

Prof. D. **Geo. Loesche**[1]).

In das Te Deum der evangelischen Christenheit, das in diesen festlichen Tagen empor zum Throne des Ewigen schallt, stimmt unsere Facultät in freudiger Begeisterung ein. Gilt es doch dem Gedächtnis eines Gottes- und Geisterfürsten, der, mit Johannes v. Müller zu reden, dem halben Europa eine neue Seele und eine unüberwindliche Kraft gab. Vor dem Strahle des Genius, der sein

[1]) Frank's Decanatsrede im Lutherjubeljahr (1883) hat, wenn auch nicht entfernt wie die Bender'sche, bei ängstlichen Leuten Anstoss erregt, die an Festtagen nur Ehrenpforten und Girlanden sehen, nur Pauken und Trompeten hören und die Weihe vor allem durch keine Derbheit gestört wissen wollen. Frank mag deshalb bis zum Tode (24. Sept. 1904) seinen Spiegel im Kasten gelassen haben. Er scheint mir doch wert, auch jetzt nach mehr als 20 Jahren hervorgeholt zu werden. Die Blätter bringen freilich stofflich nichts Neues. Aber die Zusammenordnung ist fesselnd. Aus dem Nachlasse Frank's erscheint gleichzeitig der 4. Band seiner „Geschichte der protestantischen Theologie" nebst einer Biographie vom Unterzeichneten. (Leipzig, Breitkopf & Härtel.) G. L.



Haupt umleuchtet, beugen sich die Hohen der Erde. Nach Worms ward er erfordert, vor Kaiser und Reich seine Sache zu führen, und es kam in der Zeitenwende der Tag, da die Fürsten des Reichs, auch der, dessen Haupt die deutsche Kaiserkrone trägt, nach Worms zogen, dem Reformator zu huldigen vor seinem Denkmal. Er hat seine nächsten Mitstreiter mit hinaufgehoben auf jene Höhe, wo die Weltgeschichte die Namen ihrer Unsterblichen verzeichnet, und unter den Koryphäen seiner grossen Zeit erreichte ihn keiner. Sein gelehrter Freund Philippus ist doch nur der Praeceptor, nicht der Reformator Germaniae gewesen, und Calvin, wenn er auch mehr war als ein zürnender Franzose, wofür sein Übersetzer, der ältere Krummacher, ihn ausgiebt, nämlich ein zürnender Moses, er war doch nur der Aristoteles, der Theologe der Reformation, aber Luther war ihr Prophet. Man weiss nicht, was man an ihm mehr bewundern soll, seine grenzenlose Demut und Selbstlosigkeit, wo es seine Person, oder seinen Glaubensmut und sein Hochgefühl, wo es die von ihm vertretene Sache galt. Er, der von sich sagen konnte: „beides im Himmel und auf Erden, auch in der Hölle bekannt“; der, als in eines Höheren Obhut, den Schutz seines Landesherrn nicht begehrte, vielmehr Se. Kurfürstliche Gnaden schützen wollte; der als Martinus Luther von Gottes Gnaden Ecclesiastes zu Wittenberg gegen Heinrich VIII. von Gottes Ungnaden König in England schrieb: derselbe deprecirte feierlich, dass die erneuerte Kirche nach ihm genannt werde. „Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein, so bin ich auch für niemand gekreuzigt. Wie käme denn ich armer, stinkender Madensack dazu, dass man die Kirche Christi sollt mit meinem heillosen Namen nennen?“ Und dieser Heros, der auf den Höhen der Menschheit stand, ist mitten unter sein Volk getreten, und sein Volk hat ihn verstanden und ins Herz geschlossen wie keinen. So oft sein Lied von der festen Burg erbraust, der Schlachtengesang des Protestan-

tismus, entflammt es die Gemüter mit Zauberkraft. Wie jubelt es in uns auf bei den Heldenworten, die wie leuchtende Sterne die einzelnen Stationen seines Heldenwegs bezeichnen; wie geht es jedem ans Herz, wenn er seinen Vater Luther beten hört: „Herr, mein Gott, wie gerne ich hätte mein Blut vergossen um deines Wortes willen, das weissest du“; wie feierlich ward uns zu Mute, wenn in stiller Abendstunde die Bergleute mit ihren Grubenlichtern in langem Zug sich um den Altar schaarten, den ewigen Gott für die Thaten des Bergmannssohns zu preisen. Da zog in unsere Kinderherzen die Ahnung seiner Hoheit ein, eine Empfindung von dem, was der Dichter singt:

Wenn ich auf einen Deutschen weisen will,
Sag' ich: Komm, steh vor Dr. Luther still!
Das ist fürwahr das beste deutsche Haupt,
Von irdischem und ew'gem Kranz umlaubt;
Denn er hat seinen Heiland ganz geglaubt.

In der That, er ist der grösste deutsche Mann, und doch kein blosser Nationalheld der Deutschen. Das Licht, das er angezündet, hat allen Nationen geleuchtet — bald genug begrüssten ihn die böhmischen Brüder als ihren zweiten Hus —, und niemand darf sagen, dass er seinen Landsleuten geschmeichelt hätte. Er schliesst eine Aufzählung der deutschen Nationalsünden, nämlich ferocitas, voracitas, bibacitas, mit den unerbaulichen Worten: „Sumus sues nati, in bellis mactandi.“

Eine Festrede über Luther, der feierlichen Stunde angemessen, dieser hochansehnlichen Versammlung würdig, und die etwas Eigentümliches hätte, erscheint angesichts der unermesslichen Litteratur, die sich über sein Leben und seine Lehre und über alle einzelnen Momente beider gelegt hat, als eine schwer zu vollführende Sache. Ich will meiner Aufgabe dadurch gerecht zu werden suchen, dass ich Luther's Bild vorführe, wie es auf verschiedene Art sich abgespiegelt hat in seiner Kirche.

Schleiermacher macht einmal die Bemerkung,

dass nicht ein einziger von den Heroen der Religion der Begründer eines Lehrgebäudes war. „Nur einzelne erhabene Gedanken durchzuckten ihre von einem ätherischen Feuer sich entzündende Seele, und der magische Donner einer zauberischen Rede begleitete die hohe Erscheinung.“ Auch Luther hat kein Lehrgebäude hinterlassen, aber alle berechtigten Richtungen, die nachmals dem Schosse des Protestantismus entstiegen sind, dargestellt in prophetischer Prolepsis.

Mit Luther's Tod war unserer Kirche Heroenzeit zu Ende, es kam das Zeitalter der Epigonen und ihrer häuslichen Kämpfe. Unsere Altvordern fanden es vorbedeutend, dass Luther am Tage Concordiae heimgegangen war. Er schien die Eintracht mit sich ins Grab genommen zu haben. Wie in der Gemeinde zu Korinth die einen sich Paulisch, die anderen Kephisch nannten, so stellten sich in unserer Kirche die strengen Lutheraner der Schule Melanchthon's gegenüber. Je mehr jene dem milden Lehrer Deutschlands, dessen Hand zu schwach war, dem Sturme der Geister zu gebieten, die letzten Lebensjahre verbitterten und ihn noch lange nach seinem Tode als einen Gefallenen, als Ketzerpatriarchen verlästerten, um so höher priesen sie Luther. Er war ihnen Vir divinus, Theander, Megalander, Thaumasiander, der Elias novissimus. Er ward für den Engel der Apokalypse erklärt, der mit dem ewigen Evangelium mitten durch den Himmel fliegt; es ward ihm der Heiligenschein aufs Haupt gesetzt (nos sanctum asserimus Lutherum); es wurden wirkliche Wunderthaten ihm zugeschrieben. Es war aber nicht Luther's reformatorischer Geist, sondern seine, wie sie meinten, inspirirte Dogmatik, welche diese Lutheraner also begeisterte. Nicht Luther der Glaubensheld, der feurige Interpret des Geistes seiner Zeit, war ihr Ideal, sondern der altgewordene, in ein enges Dogma verstrickte Luther, der, als seines Geistes Stern sich neigte, seine heftigen Streitschriften gegen die verfluchte Rotte der Sacramentirer ausgehen liess, der Luther,

welcher schrieb: „an einem Buchstaben, ja an einem einigen Titel der Schrift ist mehr und grösser gelegen, denn an Himmel und Erde.“ Und seine specifischen Lehren von der Ubiquität und vom Abendmahl als seine hinterlassenen Kleinodien streitlustig beschirmend, haben sie ihr Vorbild karikirt. Wenn Luther dem Gott der Reformirten, aus Ehrfurcht vor dem göttlichen Namen, kein bezeichnendes Prädicat beilegen wollte, so haben seine Nachfahren den calvinischen Herrgott, der so viel hunderttausend Menschen nach seinem Mutwillen zum Abgrund der Hölle verstösset, einen blutdürstigen Moloch und höllischen Behemoth genannt. Wenn Luther zu Schmalkalden seinen Freunden zugerufen hatte: „Deus impleat vos odio Papae“, so fügten seine Nachahmer hinzu: „et odio Calvinistarum“. Sie meinten Luther zu ehren, wenn sie mit unerhörter Grobheit die bella Domini contra diabolum et haereses führten, und alle diejenigen, welche nur ein Haar breit von den Schriften und Ceremonien des Mannes Gottes abwichen und über D. Luther sein wollten, für rechte abtrünnige Mameluken erklärten. Das sind die Lutheraner, über welche Calvin ausgerufen hat: „O Luthere, quam paucos tuae praestantiae imitatores, quam multas vero tuae iactantiae simias reliquisti!“ und denen Samuel v. Pufendorf's Klage galt: „Ach, wie ist der heroische Geist Luther's ausgeartet, wie ist aus dem edlen Wein ein scharfer Essig geworden!“

Aber nicht einmal den dogmatischen Luther hat das nachgeborene Luthertum ganz und ohne Rest in sich aufgenommen. Luther hatte in seiner Streitschrift gegen Erasmus auch particulare Prädestination vorgetragen. Aus der verdorbenen Masse der adamitischen Nachkommenschaft hat Gott die einen zur Seligkeit erwählt aus reiner Barmherzigkeit, die anderen der Verdammnis überlassen. Nach Luther's Vorgang haben seine nächsten Epigonen (Hesshusius, Nicolaus Gallus u. a.)[1]) ebenso die Parti-

[1]) Heshusius: „Deus non vult, ut omnes salventur, non enim

cularität der Gnade gelehrt, wie derzeit die Missourier in Nordamerika. Gleichwohl das Luthertum der Concordienformel hat die unbedingte Prädestination, als hätte Gott eine Art militärischer Aushebung veranstaltet, fallen lassen, weil sie die einen zur fleischlichen Sicherheit führe, die anderen, das geknickte Rohr vollends entzweibrechend, zur Verzweiflung. Diese Inconsequenz, logisch mehr als theologisch zu tadeln, so sehr sie die antireformirte Polemik zu verstärken geeignet war, brachte doch das Luthertum in eine unbehagliche Stellung zu Luther und seinem Buch vom geknechteten Willen. Den Abfall von Luther zu beschönigen, ward die Auskunft erfunden, dass dieser seine Meinung retractirt, sein Buch widerrufen habe. Nun hat aber Luther gerade auf das Buch gegen Erasmus allezeit grosse Stücke gehalten, er wollte es (schreibt er 1537) unversehrt lassen, wenn er gleich alle seine geistigen Kinder mit saturninischem Hunger verschlänge. Da wussten zuletzt dieselben, welche sich für Luther's Thronerben hielten und ihre Häuser mit der Inschrift zierten:

„Gottes Wort und Luther's Lehr
Vergehet nun und nimmermehr."

keinen anderen Rat, als Luther unter Censur zu stellen. Es müssten Lutheri Schriften und Sprüche allezeit nach der Regel des Glaubens verstanden werden; sonder Zweifel habe Herr Lutherus auch besser geredet, als es etwa von seinen Auditoribus excipirt und in den Druck verfertigt sei, und solle niemand licentia haben, also zu reden.

Nachdem das Luthertum sich zur Sicherheit seines Lehrbestandes durchgekämpft hatte, war die Zeit gekommen, den Schatz reiner Lehre wissenschaftlich zu ordnen und zur Einheit zu verknüpfen. Eine zweite Scholastik baute in umfangreichen Werken das orthodoxe System unserer Kirche auf in derselben Zeit, als die Stürme des

omnes elegit, nec omnes trahit sua gratia." Gallus: „Electos tantum salvari, non electos damnari, quaecunque sit vita hominis."

Dreissigjährigen Krieges die Länder verheerten. Dieses System, das wie ein grossartiges Drama verläuft, zu Anfang das verlorene Paradies, in der Mitte das rettende Kreuz, am Ende das Weltgericht, ward für die eigentliche Frucht der Reformation angesehen und allen voran in Wittenberg von der Cathedra Lutheri verkündigt. Und in der That den Grundstein dazu hat Luther gelegt mit seiner Lehre von der natürlichen Unkraft des Menschen zum Heile. Luther konnte nicht Worte, nicht Beispiele genug finden, das Elend zu schildern, das durch Adam's Fall in die Welt gekommen. Als die Protoplasten noch in paradiesischer Unschuld wandelten, da leuchtete die Sonne herrlicher auf diese irdischen Gefilde herab, die Luft war reiner, die Schlangen liebliche Tiere wie unsere Hündlein, das Obst so süss, dass unsere Pfirsiche wie Holzäpfel dagegen sind. Und nun liegt die ganze Natur unter dem Fluch der adamitischen Sünde, am meisten der Mensch. Seine Vernunft versteht sich nur noch aufs Kriegführen, Häuserbauen, Heiraten, Pferdezäumen und Kühemelken; in himmlischen Dingen ist sie so blind wie ein Maulwurf. Alle Artikel des christlichen Glaubens sind vor ihr stracks unmöglich, ungereimt, erlogen [1]). Weil aber Luther seiner Vernunft nur schwer sich erwehren konnte, so schalt er sie eine hässliche Teufelsbraut, eine giftige Bestie mit viel Drachenköpfen. Und wie der Vernunft so ist's dem freien Willen ergangen, er hat seine Freiheit verloren und ist ein Knecht worden. „Ihr könnt nicht im Namen des freien Willens einen Floh oder eine Laus greifen und totschlagen.“ So ist die ganze geistige Natur des Menschen von der Sünde durchgiftet und verwüstet, der Mensch wie Lot's Weib zur Salzsäule, die Menschheit ein schändlich heimlich Gemach aller Teufel geworden. Das ist die Lehre Luther's, welche Kaiser Karl V. eine

---

[1]) Luther: „Die Wiedertäufer machen aus der Vernunft ein Licht des Glaubens, dass die Vernunft dem Glauben leuchten solle. Ja, ich meine, sie leuchtet wie ein Dreck in einer Laterne.“

mehr viehische als menschliche nannte, diese demutsvolle Lehre, die dem Menschen alles nahm, um Christo alles zu geben.

Das Gebäude der lutherischen Orthodoxie schien für die Ewigkeit gegründet. Dennoch, nachdem diese Geistesrichtung die Gedanken, die in ihr lagen, ausgesprochen, ihr inneres Wesen aus sich herausgesetzt hatte, da war ihre Zeit vollbracht und, beklagt von ihren Freunden, ist auch diese Welt versunken, Raum gebend einer anderen Geistesmacht, dem Pietismus. Der Pietismus trat nicht in directen Gegensatz zum orthodoxen Lehrbegriff, aber er verlegte den Accent vom Dogma aufs Pragma, von der Reinheit der Lehre auf die Besserung des Lebens. Die Orthodoxen hätten die Mauern und Wälle der Stadt Gottes gegen äussere Anläufe zu schützen gesucht, aber nichts gegen die Pest und den Hunger in ihr gethan. So trat der Pietismus zunächst nur als eine notwendige Ergänzung des orthodoxen Intellectualismus auf. In seiner Verselbständigung charakterisirt ihn nicht, wie David Friedrich Strauss meinte, das piquirte Festhalten am kirchlichen Princip, sondern dieses, dass die Frömmigkeit hier zur Manier geworden ist. Er hat im allgemeinen eine trübe Weltanschauung begünstigt, dem Sündenschmerze nachgehangen und seine Finger in die Wundmale Jesu gelegt. Der Pietismus konnte bei Luther auf manchen ihm verwandten Zug verweisen. In Luther war ein tiefes Gefühl der Sündhaftigkeit; er war durch schwere innere Kämpfe und geistliche Angst hindurchgegangen, „der Satan hatte durch seine feurigen Pfeile ihm nachgestellt", er verstand sich wie auf die sapientia crucis so auf die praktische Schätzung der h. Schrift. Als seine liebe Käthe einmal nicht begreifen wollte, dass man so viel Wesens von den Psalmen mache, erfolgte die Antwort: „Warte bis ich tot bin, alsdann wirst du das drin finden, was du jetzt nicht finden kannst." Dem Pietismus zugekehrt erscheint er endlich durch seine Gebetskraft. Er hielt sein Gebet

für stärker als den Teufel selbst. Und der Teufel ist bei ihm, wie bekannt, ein mächtiger Herrscher, über ein Heer von Dämonen gebietend, die umherfliegen wie die Hummeln, Wälder und Wüsten bevölkern und an feuchten pfuhligten Orten hausen. Luther war ein heroischer Beter, der unserem Herrgott die Ohren zu reiben wusste, ihm gelegentlich auch den Sack vor die Thür warf. Er war überzeugt, Herzog Georg zu Tode gebetet und seinen todkranken Freund Philippus vom Tode erbetet zu haben. Wunderbare Gebetserhörungen durchziehen zahlreich die Geschichte des Pietismus. Die pietistische Frömmigkeit gefiel und gefällt sich aber vornehmlich darin, gewisse Vergnügungen, wie sie das gesellige Leben mit sich bringt, Gastgebote, Tanz, Theater, einem Christen ungeziemend, für Werke des Fleisches zu erklären. In diesem Punkte war Luther der Antipode des Pietismus. Er war nicht trübe gestimmt. „Unser Herrgott fragt nicht nach Sauersehen, Kopfhängen oder grauen Kleidern.“ Fröhlichsein mit guten, frommen Leuten hat er als Specificum gegen die Melancholie empfohlen. Er liebte den Scherz im Kreise seiner Freunde und Tischgenossen, und konnte lachen, dass ihm die Lenden schüttelten. Er soll gesagt haben: „Wenn unser Herr keinen Spass verstünde, so möchte ich nicht in den Himmel.“ Den Komödien hat er eine praktische Seite abgewonnen, sie locken als mit einem Gemälde und lebendigen Exempel zum Ehestand. Christen sollen sie auch darum nicht gänzlich fliehen, dass bisweilen grobe Zoten und Buhlerei darin sind, da man doch um derselben willen auch die Bibel nicht dürfte lesen. Das Tanzen wollte er ebensowenig an und für sich verdammen als nach Landessitte Gäste laden, Essen, Trinken und Fröhlichsein; dass aber Sünden da geschehen, sei nicht des Tanzens Schuld, so wenig als des Essens und Trinkens Schuld sei, dass etliche zu Säuen darüber würden. „Wo es aber züchtig zugehet, lasse ich der Hochzeit ihr Recht und Gebrauch und tanze immerhin.“ Insbesondere

sagt er von den Gästen auf der Hochzeit zu Kana: „Sie sind darum nicht des Teufels gewesen, ob etliche dieses Weines haben ein wenig über den Durst getrunken und sind fröhlich worden.“ In seinen alten Tagen nahm er selbst bisweilen einen Schlaftrunk zu sich und motivirte diese Gewohnheit also: „Ihr jungen Gesellen, unserem Kurfürsten und mir altem Manne müsst ihr ein reicheres Trünklein zu guthalten, wir müssen manchmal unser Polster im Kännlein suchen.“ Auch hat er gemeint: „Kann mir unser Herrgott verzeihen, dass ich ihn wohl zwanzig Jahre mit Messelesen geärgert habe, so kann er mir auch zu gute halten, dass ich bisweilen ihm zu Ehren einen guten Trunk thue.“ Die Pietisten wollten darin eben nicht eine Kreuzigung des Fleisches erkennen; die heitere Lebensanschauung ist ihnen jederzeit als die unbegreifliche Seite des Reformators erschienen. „Wer wollte doch, klagten sie, alle Scherzreden des seligen Mannes, des lieben Lutheri, billigen? Er wird selbst dafür seinen Schaden wohl empfunden haben.“

Der Pietismus hatte die reine Lehre als den höchsten Schatz der Kirche nicht anzuerkennen vermocht. Spener urteilt, der Herr Jesus müsste ein armer König sein, wenn er keine anderen Genossen seines Gnadenreiches haben sollte als die orthodoxen Lutheraner. Es war aber eine Inconsequenz und ein Zeichen seines theoretischen Unvermögens, dass der Pietismus das Dogma, dem er ohne besonderes Interesse gegenüberstand, doch ängstlich respectirte. Thatsächlich hat er die dogmatische Formel entwertet. Da musste der denkende Geist sich fragen, warum er dem orthodoxen Lehrsystem, das selbst der Frömmigkeit keine Wesenheit mehr war, sich beugen, warum er still halten sollte vor einer Schranke, die er sich nicht selbst gezogen? So ist der Pietismus der Wegebereiter der deutschen Aufklärung geworden. Denn es kam ein Geistersturm, der den Baum des Kirchenglaubens entblätterte, in seinem ersten Stadium Neologie, dann, auf

das Kantische Princip der Vernunftautonomie gestellt, Rationalismus genannt. Die aufgeklärte Theologie verwarf Luther's Dogmatik als einen schauderhaften Rest damaligen Aberglaubens und knüpfte an Luther's Heroenzeit an, da seine Schriften noch rauschten wie Platzregen. Sie konnte sich Luther, wenn er wieder auflebte, nur vorstellen als ihren Heerführer, das eiserne Gitter der Vorurteile zertrümmernd. Dr. Bahrdt, der Erzaufklärer, lässt sich also vernehmen: „O, wenn Luther jetzt aufstünde und im Lichte besserer Zeiten die Wahrheit erblickte, wie würde er seine dummen Nachbeter anfahren und gegen eben die eifern, die sich frommer und weiser dünken als andere, indem sie seinen Kehricht fressen!“ Ein anderer meint: „Wie würde Luther sich nach dem ihm eigenen Feuer ereifert haben, hätte er die Eintrachtsformel und den Stillstand folgender Zeiten erlebt?“ Lessing hören wir fragend ausrufen: „Grosser, verkannter Mann, du hast uns vom Joche der Tradition erlöst, wer erlöst uns vom Joche des Buchstabens!“ Die Allgemeine Deutsche Bibliothek gab (1797) darauf die Antwort: „Nicht lange mehr, so wird das himmlische Licht, das Luther nur noch im Traume sehen konnte, uns lieblich umströmen!“ Voss, der Dichter des Rationalismus, hat von Luther gesungen:

Da rief, vom hehren Traum erwacht, ein Mann in seiner Zelle:
Ihr Völker, auf aus träger Nacht! schon dämmert Morgenhelle.
Nun stieg die Sonn' und strahlte hell, o Deutschland, deinem Volke
Mit warmem Licht. Da hob sich schnell manch düstre Nebelwolke.
Denn lange lag, von Dünsten schwer, die kalte Mitternacht umher.

Ein anderer Dichter, Zacharias Werner, hat in seiner „Weihe der Kraft“ (1806) Luther zum Helden eines Dramas gemacht. Darin spricht Ritter Franz von Wildeneck:

Hier über'm vaterländ'schen Eichenhain,
Tief aus des Harzes tausendjähr'gen Stämmen
Steigt auf der Sonne neuverjüngter Schein,
Ob sich Kolosse auch entgegendämmen;
In dunkle Schachte schimmert sie herein,
Und nichts vermag den kühnen Strahl zu hemmen,

Der von dem grossen Luther angezündet;
Die Kette schmilzt, die alle Geister bindet.
Ja, es drang
Bis wo die Pyrenäen sich erheben,
Stark, wie des Weltgerichts Posaunenklang,
Des kühnen Mönches That, der ohne Beben
Den Dreigekrönten fasste, mit ihm rang,
Ihn zwingen wird, es uns zurückzugeben,
Was Roma schlau gedacht, der Welt zu rauben:
Des freien Geistes Recht, an sich zu glauben.

Wie aber die Personen und selbst der Held dieses Dramas nicht immer einer edlen Sprache sich befleissigen[1]), so darf's nicht Wunder nehmen, Studenten auftreten zu hören mit folgendem Sang:

Der heil'ge Vater treibt's zu bunt,
Er will uns schier kuranzen,
Vernunft soll wie ein Pudelhund
Nach seiner Pfeife tanzen.

Nachmals hat Werner, nachdem er zu Rom den stolzen Nacken gebeugt, der Weihe der Kraft eine Weihe der Unkraft entgegengestellt und als gefeierter Prediger, dessen Kanzel die Mitglieder des Wiener Congresses umstanden, seine Schreibfeder, als ein Hauptwerkzeug seiner Verirrungen und seiner Reue, der Mutter Gottes in Mariazell geweiht.

Vornehmlich hat der Rationalismus im grossen Halljahre 1817 den Reformator gefeiert, der dafür eintrat

„Dass der Gedanke frei und der Zwang des Gewissens ein Greuel sei."

Ein Nachtwächterlied aus jenem Jahre[2]) lautet:

Hört, ihr Herrn, und lasst euch sagen:
Der Geist ist nicht mehr in Fesseln geschlagen.

---

[1]) Luther sagt da z. B. zu Melanchthon: „Bruder! Wurst wider Wurst — hat nicht, was ich geschrieben, der Papst verbrannt? Ich zahl' mit gleicher Münze." Und an anderer Stelle: „Einst geh ich mit den Schülern Currende singen — ein verdammt Geschäft."

[2]) In Kayser's Reformationsalmanach auf das Jubeljahr 1817. S. 389.

Gedenket an Luther, den Ehrenmann,
Der solche Freiheit euch wieder gewann;
Bewahret das Licht, der Wahrheit Licht,
Bewahret das Feuer, entweihet es nicht!

Damals hat Wegscheider die zweite Auflage seiner Institutiones, dieser Normaldogmatik des Rationalismus, zugeeignet Piis Manibus Lutheri, libertatis cogitandi assertoris, qui rationi humanae suum ius vindicavit, und Luther's Geist ward citirt gegen Claus Harms, den Vernunfthasser [1]). Und als wiederum ein Gedächtnistag Luther's (der 18. Februar 1846) kam, pries ein Repräsentant der freien Theologie den grossen, den unsterblichen Mann, der, für christliche Geistesfreiheit erglühend, mit seines Geistes mächtigen Blitzen das Reich der Finsternis durchbrach und Licht brachte an die Stelle der Dunkelheit [2]). Und so nahm der Rationalismus Luther durchgehends von der liberalen Seite, als den Vorkämpfer in den Freiheitskriegen des Geistes gegen Aberglauben und Priesterbetrug [3]). Eine stattliche Reihe Beweisstellen stand ihm aus Luther's Schriften zu Gebote. Die Rationalisten fanden alsogleich bedeutungsvoll die Aufschrift der 95 Thesen: „Amore et studio elucidandae veritatis haec subscripta disputabuntur Wittenbergae, praesidente R. P. Martino Luther"; sodann den Ausspruch, den er im grössten Moment seines Lebens vor Kaiser und Reich that, nicht weichen zu wollen, er sei denn mit der h. Schrift überwunden oder mit klaren, öffentlichen Ursachen („bewehrlichen Ursachen") und Gründen. Sie erfreuten sich an seinen gelegentlichen Lobpreisungen der Vernunft als einer Sonne, eines grossen und schönen Lichtes, einer unschätzbaren Gabe Gottes, die „Gott fast ergriffen und gerochen".

---

1) K. A. Märtens, Luther gegen Harms. Halberstadt 1819.

2) K. A. Credner, Luther's Tod und Luther's Bedeutung. Frankfurt 1846 [Erörterungen kirchlicher Zeitfragen. Heft 1].

3) G. Friederich, Was heisst christlich glauben und lehren? Frankfurt 1835, S. 12 und 14.

Merkwürdig war ihnen Luther's Anmerkung zu dem heidnischen Citat im Titusbriefe (Tit. 1, 12): „Veritas, a quocunque dicatur, est a Spiritu sancto“, oder, wie er anderwärts sagt: „Was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas oder Herodes thät.“ Merkwürdig sein Ausspruch: „Die Apostel sind auch Sünder gewesen und grobe, grosse Schälke. Wenn es zur Rechnung kommt, will ich sprechen: lieber Herr Peter, ich habe doch Christum, meinen Herrn, nicht so verleugnet, als Ihr gethan habt.“ Dass Luther nicht auf Seiten des Confessionalismus und stricter Bekenntnisverpflichtung stehe, ward aus weittragenden Stellen wie dieser erschlossen: „Es muss zuletzt dahin kommen, dass man einem Jeglichen lasse glauben, wie er's in seinem Gewissen weiss zu verantworten vor Gott.“ [1]) Nach Luther's Dogma sind alle Nichtchristen ewig verdammt, aber, da sein Herz oft grösser war als sein System, hat er dem lieben Gott für rechtschaffene Heiden, wie Cicero, ein Dispensationsrecht eingeräumt, ja sogar ausgesprochen: „Wer und wo und wenn jemand glaubt, der ist Gottes Diener, er sei zu Sinai oder zu Babylon, er sei ein Heide oder Jude.“ Er hat Melanchthon's Loci mit Lobsprüchen bedacht, wie man solche bezüglich der Augustana in seinen Werken vergeblich suchen würde, er nennt sie liber invictus et canone ecclesiastico dignus, obschon diese erste Dogmatik des Protestantismus die speculativen Dogmen von der Trinität und der Person Christi mit der Motivirung übergangen hat: „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis intueri.“ So sehr Luther im

[1] Als weitere Beweisstellen werden angeführt: „Schriften der alten oder neuen Lehrer sollen anders oder weiter nicht angenommen werden, denn als Zeugen, welcher Gestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden.“ „Dass man in Sachen, Gottes Wort betreffend, durch Verjährung etwas vermeinet zu probiren, ist schimpflich zu hören.“

Abendmahlsstreit an den Buchstaben der Bibel sich klammerte, er steht ihr auch wieder so frei gegenüber, wie irgend ein Kritiker des Rationalismus, und fällt Urteile über biblische Bücher, welche Orthodoxe und Pietisten ihm niemals verziehen, die Rationalisten nicht immer als gerecht erkannt haben. Er findet in der h. Schrift historische Widersprüche und Beweise, die zum Stich zu schwach sind. Zahlreich sind seine Klagen über die Ordnungslosigkeit in den biblischen Schriften, die er überdies als gleichwertig nicht gelten lässt. Die Bücher der Könige sind ihm glaubwürdiger als die Bücher der Chronika; Daniel und Jesaia, die „zween Fürtrefflichsten“ unter den Propheten; Johannes' Evangelium, St. Peter's erste Epistel und die Episteln St. Pauli die besten der neutestamentlichen Bücher. Dagegen war er dem Estherbuche und dem zweiten Buche der Maccabäer wegen ihrer heidnischen Unart so feind, dass er wollte, sie wären gar nicht vorhanden; Salomo's Predigerbuch hat nach seiner Meinung weder Stiefel noch Sporen, es reitet nur in Socken. Im Neuen Testament vermochte er wesentlich nur den Paulinismus, die Rechtfertigung durch den Glauben allein, sich anzueignen. Dieser Articulus stantis vel cadentis ecclesiae wird hier sein kritischer Kanon, oder nach seinem Ausdruck, er will es nicht sowohl mit der Schrift halten, als vielmehr mit dem Meister und Herrn über die Schrift. „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, so dringen wir auf Christum wider die Schrift.“ „Hörest du wohl, du pochest fast mit der Schrift, welche doch unter Christo als ein Knecht ist, und führest sie dazu nicht ganz noch das beste Teil daraus, sondern allein etliche Sprüchlein, die von Werken reden; daran kehre ich mich gar nichts: poche immerhin auf den Knecht, ich aber trotze auf Christum, der der rechte Herr und Kaiser ist über die Schrift.“ Weil nun St. Jacob's Epistel nicht dem Glauben, sondern den Werken die Gerechtigkeit giebt, so achtet er sie für keines Apostels Schrift und für eine

rechte stroherne Epistel. Und weil sein Geist sich in das Buch der Offenbarung Johannis nicht schicken kann, ist's ihm Ursache genug, dass er sein nicht hochachte; er hält es weder für apostolisch noch prophetisch noch von dem h. Geist gestellet. Es lag Luther wenig daran, wenn auch Moses das erste der nach ihm benannten Bücher nicht geschrieben hätte, und wenn er das vierte Evangelium lobt, weil es nicht viel Werke und Wunderthaten von Christo, aber gar viel seiner Predigten schreibt, so hat Röhr ziemlich dasselbe gesagt.

Wenn nun die Rationalisten derlei freimütige Äusserungen zur Heilung blinder Eiferer wie zu eigener Deckung zusammentrugen, so war es nur natürlich, wenn dagegen der alles wissende Prälat D. Burscher in Leipzig ihnen Bekenntnisse Luther's vorhielt wie diese: „Siehe, dass du die Vernunft im Zaume haltest und folgest nicht ihren Gedanken", und „ist hoch vonnöten, dass man von Herzen bete, dass Gott uns reine Lehrer geben wolle" [1]).

Im Verlaufe unseres Jahrhunderts, in dem die Richtungen, welche die evangelische Kirche bislang gesehen, mit erneuter Kraft hervor- und einander entgegengetreten sind, haben fast alle über Luther vernommenen Meinungen sich wiederholt. Er ist den einen als Vorläufer des Rationalismus, den anderen des Supernaturalismus erschienen [2]). Das Urteil des gestrengen Luthertums über Luther's Heroenzeit hat Kliefoth's Mund gesprochen, Luther war damals „eine noch ungeläuterte, in subjectivistischen Extravaganzen sich herumwerfende Persönlichkeit". Dagegen haben gläubige reformirte Theologen, wie Mallet, Luther unbedenklich den Ehrenkranz heiliger

---

[1]) J. F. Burscher, D. M. Luther's letzte ernstliche Bekenntnisse einiger allgemein christlicher Lehren zur Verteidigung unserer symbolischen Bücher herausgegeben. Leipzig 1799.

[2]) K. G. Bretschneider, Luther an unsere Zeit. Erfurt 1817, S. 186—224. J. M. Lundvall, De rationalismo Lutheri. Upsal. 1829. G. Frank, De Luthero rationalismi praecursore. Lips. 1857.

Grösse aufs Haupt gesetzt oder geradezu wieder vom heiligen D. Luther geredet[1]). Chiliastische Pietisten zählten Luther, welcher gesagt hat: „Komm', lieber Herrgott, und schlage drein mit dem jüngsten Gericht", unter die Propheten der herrlichen Zukunft und nahmen sein Werk als einleitend für das Kommen des Herrn gegen den Widerchristen (Blumhardt), aber die Worte genialer Heiterkeit gedachten sie ihm niemals nachzusprechen (Wilh. Hofacker). Die unbefangene Kirchengeschichtschreibung unserer Zeit (Baur, Hase) hat das Grosse und Weltgeschichtliche in Luther vollkommen anerkannt, ohne die Punkte zu verschweigen, wo auch er der Endlichkeit und Menschlichkeit verfallen ist. Nur der destructiven Richtung war Luther als ein geistlich Gebundener unsympathisch. Zwar David Friedrich Strauss ist, von Gervinus gedrängt, an eine Biographie Luther's gegangen. Er hat die Feder wieder aus der Hand gelegt. Der Mann des griechischen Lebensideals mochte sich wohl für einen gegen die Priestertyrannei anstürmenden humanistischen Ritter begeistern, nicht aber für die religiösen Motive, die in Luther die Welt bewegten.

Das ist Luther's Bild, wie es der Spiegel unserer Kirche reflectirt. Luther hat nicht ein Fragment, er hat den ganzen Reichtum des Protestantismus, seine ganze künftige Entwickelung auf seinem grossen Herzen getragen, sein Name deckt kein Parteiprogramm. Und ich meine, gerade dieses, dass keine kirchliche Partei ihn allein hat, keine ihn ganz für sich reclamiren kann, dass aber die verschiedenen Richtungen bei ihm Anknüpfungspunkte finden, macht ihn gross und vorbildlich für alle. Darum die mit Vorliebe an den zweiten Luther, den dogmatischen, sich halten, sollen über diesen den ersten, den heroischen, nicht vergessen, dessen Glaubensmut und

---

[1]) So C. A. Wilkens in seiner Biographie F. Mallet's (Bremen 1872), S. 40.

Heldenkraft unverwüstlichere Wahrheiten bleiben werden als die dogmatischen Formen, mit welchen er seine Frömmigkeit umschirmt hat. Wer an seines Kleides Saum sich hängt, hat seinen Geist noch lange nicht erfasst. Die anderen aber, die seiner Heldengrösse mehr als seinem Dogma huldigen, seien dessen eingedenk, dass Luther's Reformation nicht aus bewusstem Freiheitsdrang, aus vorbedachter liberalistischer Tendenz geboren wurde, sondern aus Furcht und Zittern um der Seelen Seeligkeit, und dass seine spätere Lebensperiode, wenn sie auch nicht im Glorienschein der früheren erglänzt, doch die auferbauende, die kirchenbegründende, die das erstrittene Gut conservirende war. Unsere Jubelfreude gelte dem ganzen, dem allseitig begriffenen Luther. Als Heiligen zwar verehren wir ihn nicht: aber uns ist er und wird er allezeit sein, was er selbst sein wollte, ein Evangelist von Gottes Gnaden, ein auserwähltes Organ der Vorsehung, das persönlich gewordene Princip des Protestantismus.

Commilitonen! Luther ist Professor gewesen, die Studenten waren seine Freunde. Die lebensfrische akademische Jugend hat sofort für den Reformator Partei genommen gegen den Ablasskrämer. Sie zogen mit ihm hinaus vor das Elsterthor zu Wittenberg und waren Zeugen des historischen Actes, da er die päpstliche Bulle, weil sie den Heiligen des Herrn betrübt, mitsamt dem kanonischen Recht ins Feuer warf. Sie haben ihm, mit Hellebarden bewaffnet, als freiwillige Ehrenwache das Geleite gegeben zur Disputation auf der Pleissenburg. Und als das Jubelfest der Reformation zum dritten Male wiederkehrte, da zogen die deutschen Burschen hinauf zur Wartburg, der Stätte durch Luther geweiht, zur Feier ihrer romantischen Ideale. Treten Sie in die Fusstapfen der Studenten von Wittenberg, scharen Sie geistig sich um Luther, des alten Spruches eingedenk: quo propior Luthero eo melior Theologus. Und wie mancher des Wartburgfestes nachmals sich erinnerte wie eines Maientages seiner Jugend, so

bleibe Ihnen der heutige Festtag unserer Facultät eine weihevolle Erinnerung für jene Zeit, wo Sie unter Luther's Siegesfahne Ihren Dienst thun werden, Ihren Dienst an der ewigen Wahrheit.

XVII.

Über die Auffassung des Berufsleidens des Ebed-Jahwe in Jes. 52, 13—53, 12.

Von

A. Maecklenburg,
Pfarrer in Friedenau (Westpr.).

Wenn wir den Ebed-Jahwestücken Jes. 42, 1—7; 49, 1—9; 52, 13—53, 12 exegetisch näher treten und die Aussagen derselben hinsichtlich des Berufes des Ebed-Jahwe vergleichsweise gegen einander abwägen, so kann man im allgemeinen einen activen und passiven Beruf des Ebed unterscheiden. Während wir in 42, 2 ff. keine Spur von rein passivem Verhalten des Gottesknechtes entdecken, sondern den Inhalt dieser Stelle für seine volle Activität auf Grund richtiger Exegese in Anspruch nehmen dürfen, müssen wir für 49, 4 mit grösster Wahrscheinlichkeit als exegetisches Ergebnis dieser Stelle im Anschluss an Sellin das umgekehrte Verhältnis constatiren. Hier scheint nichts Activität, sondern alles Passivität zu sein! Es ist dies die erste Stelle in den Ebed-Jahwestücken, in welche das Leiden des Ebed, wie es in 53, 2—10[a] in höchster Bedeutung für das Gottesreich dargestellt wird, wenigstens einen Reflex hineinwirft. — Es ist wahr, der Ausdruck יָגַע kann im Sinne von „arbeiten, sich bemühen“ verstanden werden, aber ebenso häufig ist die intransitive Bedeutung „müde sein von Thränen, Seufzen, Ungemach“ (Jer. 45, 3;

Ps. 6, 7; 69, 4; Jes. 40, 28. 30). Es kann ferner nicht bestritten werden, dass כֹּחִי כִלֵּיתִי (1 p. Piel) „ich habe meine Lebenskraft verbraucht durch Arbeiten“ bedeuten kann, aber die passive Bedeutung „ich habe meine Lebenskraft verbraucht durch Leiden“ kann mit demselben Recht Platz greifen (Ps. 22, 16, 39, 11; 69, 4; 102, 24; Ps. 90, 9; Jer. 14, 12).

Es wäre denkbar, v. 4 von der heissen, mühevollen Arbeit im prophetisch schattirten Berufe des Ebed zu verstehen, da die Schilderung von v. 4 auf einen Propheten wie Jeremias wohl Anwendung finden könnte (Jer. 15, 15—21). Doch müssen wir schliesslich hiervon Abstand nehmen, da, wie wir Sellin zugeben müssen, die Ausdrücke יָגַעְתִּי und כֹּחִי כִלֵּיתִי sonst nie von der Arbeit im prophetischen Berufe gebraucht werden. Hierzu kommt, dass מִשְׁפָּט und פְּעֻלָּה von dem Entgelt für Leiden, nicht für Handeln sonst von Dtj. gebraucht werden (40, 10; 40, 27). Würde ferner 49, 4 in activem Sinne verstanden werden, so müsste 4[b] und 6[b] als Lohn (man beachte אָכֵן) für des Ebed mühevolle Leistung und Arbeit verstanden werden, womit unleugbar eine gewisse pelagianische oder synergistische Tendenz in unsere Stelle hineinkäme, die der sonstigen Anschauung des Dtj. zuwiderläuft, die eben alles Heil und alle Rettung in jeder Gestalt von Jahwe ausfliessen lässt. Was v. 4 im ganzen en miniature ausspricht, finden wir 52, 13 ff. in grandiosen Zügen auseinandergelegt, dass nämlich das in Jahwe's Sinne getragene Leiden des Ebed von der denkbar höchsten Verherrlichung gekrönt wird. Es würde c. 49 v. 4 also die Gedankenbrücke sein, die dies in zeitlicher Hinsicht vorletzte Ebed-Jahwestück mit dem letzten 52, 13—53, 12 verbindet. Auch möchte bei der rein passiven Auffassung von v. 4 die innere Einheit der Gedanken innerhalb 49, 1—9 mehr hervortreten, insofern als 8[a] dadurch erst motivirt erscheinen würde. —

Die Hauptmomente, die in dem Berufsleiden des Ebed-

Jahwe nun zunächst hervortreten, sind das Gottergebene, Freiwillige, Geduldige des Leidens. Stellt sich dieses schon in klarem Lichte in 50, 5 ff.: in seiner stillhaltenden Demut: וְאָנֹכִי לֹא מָרִיתִי אָחוֹר לֹא נְסוּגֹתִי und in seinem unentwegten Vertrauen auf Jahwe's Hilfe v. 7—9 dar, führt das Piel כִּלֵּיתִי in 49, 4 darauf, das Leid als freiwillig übernommenes zu verstehen, da im anderen Falle Pual punctirt stehen müsste; in 53, 5. 7. 12 b leuchtet dieses am unverkennbarsten hervor.

Was aber in diesem Ebed-Jahwestück als völlig neuer Gesichtspunkt hinzutritt, ist der Gedanke, dass dieses Leiden ein stellvertretendes, ein die Sünden anderer sühnendes ist (v. 4. 6 b. 8 b—10 a. 12 b).

Während z. B. in Ps. 22 der Causalnexus zwischen dem Todesleiden des Gerechten und der Vollendung des göttlichen Reiches in der Art hervortritt, dass bei dem Dankopfermahl, das der aus seinen Leiden endgültig gerettete Gerechte anstellt, alle dem Leiden, dem Elend Verfallenen Erquickung finden (v. 27. v. 30), ja alle Heidenvölker zusammenkommen und sich zu Jahwe bekehren (v. 28; vgl. Jes. 25, 6 ff.), wobei eben dieser Causelnexus als ein sehr lose verknüpfter erscheint — nur der psychische Eindruck, den die Offenbarung von Jahwe's Treue und Macht in der Errettung des leidenden Gerechten macht, verschafft dem rettenden Gott Anerkennung bei denen, die ihn noch nicht kennen —, wird hier die Bedeutung des Leidens des gerechten Knechtes für die Mitglieder des Reiches Gottes unendlich tiefer gefasst, indem es, wie vorhin hervorgehoben, unleugbar unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Sühne gestellt wird. Es ist ja dieser Gedanke von der Wirksamkeit der Intercession des Gerechten für ein sündiges Volk dem Alten Testament nicht fremd (Gen. 18, 23 ff.; Ex. 32, 32 ff.; Ps. 106, 23; Am. 7, 1 ff.) — nirgends ist hier aber das Moment der absoluten Sündlosigkeit des gerechten Knechtes als ein neben dem des Leidens die allgemeine Sühnung

mitbedingendes so lichtvoll hervorgekehrt wie in unserer Stelle 53, 9. — Auch über das Niveau der Anschauung von dem Heilsverhältnis Israels zur Völkerwelt, wie sie sonst im Buche Jes. herrscht, erhebt sich unsere Stelle in ihrer einzigartigen Betonung der sündentilgenden Kraft des Leidens des Ebed-Jahwe. Dem Knecht Jacob, der Israel ist, wird im Dtj. sonst verheissen, dass die Völker für seine Erlösung sich in gewissem Sinne opfern müssen. Jedenfalls findet sich hier der Standpunkt vertreten, dass die Völkerschicksale, wie mannigfach sie sich auch gestalten mögen, alle dem schliesslichen Zwecke von Israels Heil dienen müssen. Wir wollen nicht so weit gehen, dass wir mit einer Reihe von Exegeten sagen, in der vielumstrittenen Stelle Dtj. 43, 3 und 4 werde Ägypten und Äthiopien geradezu als Lösegeld für Israel hingestellt, obwohl der Wortlaut darauf hinzuführen scheint. Es erscheint uns zweifelhaft, ob diese Stelle wirklich lehre, dass Ägypten, Kusch und Saba für Israel büssen müssten, dass Jahwe seinem erwählten Lieblingsvolk, das eigentlich die Züchtigung verdient hat, andere unschuldige Völker substituire. Vielmehr sehen wir hier nur die Anwendung der allgemeinen Wahrheit von Prov. 11, 8 und 21, 18, die hier in Bezug auf individuelle Verhältnisse aufgestellt wird, — auf die Völkerwelt und ihre Geschichte, dass nämlich Gottes Gerichte über die Völker, die Jahwe nicht kennen, den Gerechten zum Besten dienen müssen. In 43, 14 und 45, 4 ist der oben betonte Gesichtspunkt noch klarer vertreten: Nur Israels wegen, zu seinem Vorteil und Heil, werden die Babylonier von Cyrus besiegt. Ja, Jahwe selbst ist der Kriegsführer gegen die Feinde Israels und weiht sie dem Untergange zum Heil und Frieden Israels. Könige sind Israels Wärter und Fürstinnen seine Ammen. Mit dem Angesicht zur Erde werden sie ihm huldigen (49, 23; vgl. 41, 15. 16; 42, 13. 14; 43, 17; 45, 14; 49, 25. 26; 51, 22. 23; 59, 17. 18). Nach dem dem Propheten vorschwebenden Ideal werden die heid-

nischen Völker geradezu als dazu berufen angesehen, in den Dienst der Reichszwecke Israels einzutreten (60, 5—7. 9. 10. 16. 17; 61, 5). — In unserem Ebed-Jahwelied findet sich aber, wie wir gesehen, der umgekehrte, geläuterte Standpunkt: Der Ebed tritt büssend ein als אשם für die Reichsgenossen, allerdings zunächst für Israel und durch dasselbe für die Völker (vgl. 52, 15). Erscheint bei Dtj. die Völkerwelt als Medium für die Heilsverklärung Israels, hier im Ebed-Jahwelied ist Israel, vielmehr seine Spitze, der leidende Gottesknecht in ihm, das Opfer der Sühne für Israel und durch die Verbreitung der Gotteserkenntnis und durch die Anschauung von der Verherrlichung des Ebed das Mittel für die völlige Rettung der Völker (53, 12). Dort finden wir den denkbar partikularistischesten, hier den im weitesten Sinne universellsten Standpunkt vertreten. —

Freilich auch durch den ganzen Dtj. zieht sich klar und deutlich der Gedanke wie ein roter Faden hindurch, dass der Ebed Jacob, also, wenn man will, Israels frommer Kern, in Geduld die Züchtigung Jahwe's auf sich nimmt und darum in der Zeit der Vollendung des Reichs nicht blos an Israel, sondern auch an der ganzen Welt sich verherrlichen wird. Dieser soll der Ebed-Jacob Werkzeug und Bote des Heils werden. Aber dabei ist niemals das Leiden des Ebed als in eigentlichem Sinne erlösendes und versöhnendes gefasst, niemals dasselbe als Kaufpreis für die neue Herrlichkeit der Reichsgenossen hingestellt. — Auch erscheint das Leiden das Ebed mehr als ein vergangenes oder gegenwärtiges, durch die Zeitumstände des Exils verursachtes; nirgends aber ist angedeutet, dass es der Zukunft angehören soll. Es nimmt sich eher wie eine bejammernswerte Trübung der dem wahren Israel verheissenen Herrlichkeit aus, als dass es Grund zur Freude abgeben sollte, weil durch dasselbe das wahre Heil herbeigeführt werden werde. In Jes. 52, 13—53, 12 aber sind wohl die beiden Momente — Hindeutung auf den Ebed

der Zukunft und Betonung der versöhnenden Bedeutung seines Leidens —, dies müssen wir als Resultat einer eingehenden Exegese anerkennen, — der grössten Wahrscheinlichkeit nach gesichert. Mit absoluter Gewissheit freilich lässt sich hier apodiktisch nichts beweisen, da das Urteil hier und in ähnlichen Fragen immer verschieden ausfallen wird je nach der Stellung, die man in exegetischer Beziehung den betreffenden Stellen gegenüber einnimmt. Doch sind in Bezug auf unsere Stelle gerade die deutlichsten und untrüglichsten Anzeichen für die Ansicht vorhanden, dass diese beiden Momente den unveräusserlichen Fonds der Zukunftsvorstellung des Ebed-Jahwedichters gebildet haben.

Was nun die neueste Exegese von 52, 13—53, 12 anbetrifft, so ist hier sehr oft die ausgesprochene Neigung vorhanden, das expiatorische Moment, es koste, was es wolle, hinwegzudemonstriren. Da wird das letzte Distichon in 53, 12 als metrisch überschüssig angesehen und in seinem ersten Teil als eine in die Augen springende Variante von v. 11 d erachtet. Die Schlussworte von v. 12 hält man in sachlicher Hinsicht für unpassend, da sich sonst nichts in unserer Ebed-Jahwestelle finde, was mit einem „Eintreten“ des Knechts für die Übelthäter in Einklang stünde! Gesetzt den Fall, es wäre dies richtig (aber v. 5 b), so beweist dieses immerhin noch nichts dagegen, dass der Dichter, der in 52, 13—53, 12 den Höhepunkt seiner Weissagung über den Gottesknecht erreicht hat, gerade erst am Ende diese höchste Staffel seiner Ebed-Jahwe'lichen Anschauung darbietet! Warum muss denn jedes Moment der prophetischen Weissagung eine vorgängige Vermittelung haben? Ist Dtj. doch kein seine Argumente vorsichtig abwägender und in wohl abgemessener Steigerung vorbringender Scholastiker, vielmehr, wie viele Exegeten erkannt haben, ein „Enthusiast“, in seinen Stimmungen wechselnd, der bald zähe am Traditionellen haftet, bald neuen göttlichen Inspirationen sich unverwandt hingebend, oft überraschend Neues bringt!

Auch wird v. 12[b] insofern angetastet, als ein „Eintreten“ des leidenden Gottesknechts für die Sünder resp. eine Fürbitte desselben (50, 4—9) besonders v. 9[b] direct ins Gesicht schlüge! Uns will bedünken, dass, falls ein Widerspruch sich hier constatiren lässt, derselbe nur ein Beweis ist für die grosse Kluft der alten, vorzugsweise das strafrichterliche Moment in Jahwe's Wesen betonenden prophetischen Anschauungsweise und der neuen erhabenen, zu der sich Dtj. resp. der Ebed-Jahwedichter hindurchgerungen hat, dass nämlich das stellvertretende sühnende Leiden des Gottesknechtes allein den Durchgangspunkt bilde zur Erreichung des höchsten Zieles (v. 11. 10[b]), das sich Jahwe in Bezug auf die Vollendung seines Reiches vorgesteckt hat.

Mit grosser Kunstfertigkeit hat man ferner das der jetzt herrschenden Auslegung anstössige אָשָׁם aus dem Texte fortcomplimentirt! Es mag wahr sein, dass wir in v. 10. 11[a α] einen etwas entstellten Text vor uns haben, aber diese Erkenntnis berechtigt uns noch lange nicht dazu, derartige kunstvoll verschnörkelte Varianten aufzustellen, wie sie z. B. Marti in seinem Jesaja-Commentar vorgeschlagen hat. Und wozu geschieht das? — Nur zur Beseitigung des אשם, das der neuesten Exegese hier ein Dorn im Auge ist! — Warum soll denn nicht Dtj. hier einer prophetischen Anschauung gehuldigt haben, die sich ihrem Princip nach vom Buch Leviticus an bis in den Talmud hinein verfolgen lässt und fast zu allen Zeiten des Israelitismus gang und gäbe war! ויהוה חפץ דכאו החלי (53, 10[a]) und וחפץ יהוה בידו יצלח (53, 10[b]) werden als deutliche, unverkennbare Dubletten hingestellt und urgirt, dass נפשו יראה (vgl. 53, 10; 53, 11) zweimal erscheint. Die zwischen den Dubletten stehenden Worte: אם תשים אשם werden als nachträgliche Ausfüllung einer Lücke angesehen, in die nach v. 11 vielmehr מעמל hineingehöre. Im besten Falle müsste יָשִׂים gelesen werden; es wird aber dabei bezweifelt, ob sich ein Gedanke damit gewinnen

liesse, der dem herrschenden Gedankenzusammenhang concinn wäre. Noch weit hergeholter scheint uns die Textconjectur Duhm's zu sein: הֶחֱלִים אֶת שֵׂיבוֹ מַשָּׂא = gesunden zu lassen sein Alter. Auf dieselbe Stufe der Geschraubtheit und Gesuchtheit lässt sich die Textvermutung von Bertholet stellen: הָהֵל אֶת שְׁמוֹ ev. אֱמֶת שְׁמוֹ = leuchten zu lassen seinen Namen oder die Wahrheit seines Namens. Unter dem Hinweis darauf, dass die Strophe in doppeltem Text vorliege, schlägt Marti die Conjectur eines Vierzeilers vor, von dem uns hier blos die beiden ersten Zeilen angehen: α) Aber Jahwe hatte Gefallen — an seinem Knechte, β) und errettete aus dem Ungemach seine Seele.

Marti liest ad α) בְּעַבְדוֹ und meint, aus diesem sei sowohl דַּכְּאוֹ als auch בְּיָדוֹ corrumpirt. Ad β): וַיְחַלֵּץ sei für die Dublette: הֶחֱלִי und יְצַלָּח zu lesen, während מֵעֲמַל an Stelle des ′ אִם zu stehen kommen müsse. — Wir fragen uns, wo liegt der Anlass, eine solche Conjectur aufzustellen! Wir müssen doch alle fühlen, dass mit der Annahme derselben wir uns einer bedeutenden Abflachung der prophetischen Gedanken schuldig machen! So sind denn glücklich den hohen prophetischen Gedankengehalt abschwächende, geradezu triviale Gedanken und Wendungen, unbedeutende Worte wie בעבדו an Stelle der höchst originellen und bedeutsamen wie דַּכְּאוֹ getreten! Da kann denn Bertholet dem hohen Gedankenflug des Propheten schon eher folgen, wenn er statt בְּיָדוֹ בְּהֹדוֹ in seiner „Verherrlichung" vorschlägt, oder Duhm, wenn er דַּכְּאוֹ aram. = זָכָה = reinigen fasst, wobei er von der leuchtenden Höhe der prophetischen Anschauung allerdings immer noch entfernt genug bleibt, weil er damit die Sündlosigkeit des Ebed (v. 9 b) nur als eine relative fasst. Man kann vor allem nicht einsehen, dass hier wirklich Dubletten vorliegen, denn wie oft finden sich im Dtj. nicht dieselben Worte, sei es, dass sie in der Erregung, sei es, dass sie zum Zwecke der eindringlichen Mahnung gesprochen sind,

wiederholt vor, oder aus sonstigen Gründen, vielleicht aus gar keinem Grunde! Auch hat er oft die Gesetze der Metrik durchbrochen, wenn der prophetische Gedankenflug ihn dahinriss! Dtj. war in erster Linie Prophet und dann erst Poet oder gar Stylist! Und wenn es sonst allgemein anerkannter Grundsatz der Exegese ist, die leicht verständlichen Lesarten als die derivaten, die schweren, nicht sogleich ihren Sinn enthüllenden als die *ursprünglichen* anzusehen, wir wüssten nicht, weshalb wir in diesem Falle denselben nicht in Geltung stehen lassen sollten. —

Neben der Ausmerzung der die stellvertretende Sühnung der Sünden des Volkes durch das Leiden des Gottesknechtes (53, 4. 5) bezeichnenden Schlagworte finden wir für die neueste Exegese unserer Stelle besonders charakteristisch jene Anschauung vertreten, welche die durch das Leiden des Ebed begründete Rettung resp. מַרְפֵּא *in rein anthropologischem, intellectuellem Sinne* erfasst (vgl. *Marti*). Die gewöhnliche Voraussetzung ist zunächst dabei die, dass 53, 1. 6 die *Heiden* reden. Aus der Anschauung des still duldenden Gottesknechtes und seiner Leiden, seiner durch dieselben bedingten Erhöhung erwachse den Völkern das Heil nur insofern, als sie auf intuitivem Wege zur Erkenntnis kommen, dass sie mit der früheren Verkennung des Ebed (Israels) falsche Wege gingen, dass nur in Jahwe Hilfe und Heil sei. Die frühere Verwerfung des Gottesknechtes im Stande seiner tiefsten Erniedrigung hat nun der höheren, durch die Erhöhung des Gottesknechtes geweckten Einsicht den Platz räumen müssen, dass nur in dem Bekennen zu Jahwe der Weg zur Erlösung und zur Herrlichkeit liege. Den Schlüssel zur Lösung des Problems der Leiden des gerechten Ebed in 52, 13—53, 12 gewinne man, wenn man sich abgewöhne, immer wieder nach dem *Grunde dieser Leiden* (wegen der Sünden des Volkes) zu fragen, vielmehr wenn man einzig und allein den *Zweck* derselben

ins Auge fasse. So gelangt man denn dazu, auf die Pädagogie des allmächtigen Jahwe hinzuweisen, die in der einzigartigen Gestaltung des Schicksals des Ebed: „durch Kreuz zur Krone, durch Leiden zum Sieg“ in herrlichstem Lichte sich zeigt und die Völkerwelt zur Anerkennung der oft wunderbaren, dunklen, aber doch seligen, endgültig das Heil schaffenden göttlichen Wege zwingt. „Nicht die juristische Gerechtigkeit lenkt die Geschicke der Welt, sondern die Pädagogie des Allmächtigen, der das Heil der ganzen Völkerwelt will. Die Tragik im Geschicke Israels, allein dulden zu müssen, löst sich in den herrlichen Trost auf, dass gerade dieses Leiden Israels Ruhm ausmacht und sein und der Völker Heil begründet.“ Dieses pädagogische und jenes intellectuelle Moment wird nun in geschickter Weise derart verknüpft, dass unter der Voraussetzung, dass Dtj. die Leiden des Ebed (Israels) dem Heilsplane Jahwe's unterordne, das Ziel des Heilsplanes nach der Anschauung des Dtj. dadurch erreicht werde, dass die Heiden schliesslich „die Umwandlung ihrer Beurteilung Jahwe's und Israels eingestehen“ und so „die Theodicee Dtj. bestätigen“.

Dass wir bei der Würdigung des Berufsleidens des Ebed-Jahwe die darin sich sichtbar erweisende Pädagogie Jahwe's nicht zu verkennen haben, wird uns allerdings schon dadurch nahe gelegt, dass durch den Ausdruck מוּסַר (53, 5) = חַבֻּרָה (1, 6) das Leiden des Ebed unter den pädagogischen Gesichtspunkt gestellt wird. Es sind die Schläge des Erziehers, die den Ebed in seinem Elend treffen und ihm dadurch zum inneren Segen gereichen. Auch dürfen wir die intellectuelle Förderung in der mehr und mehr zunehmenden Erkenntnis des Heilsweges keineswegs verkennen, die durch die geistige Anschauung des Berufsleidens des Ebed mit bedingt wird. 52, 15 (besonders 15 b) zwingt uns dazu.

Aber mit der Anerkennung dieser beiden Momente, des pädagogischen und intellectuellen, ist der Gedanken-

kreis des Berufsleidens des Ebed keineswegs erschöpft. Wir würden ihn zu eng fassen, wenn wir nur diese beiden in jenen hineinziehen wollten. Allerdings sind wir weit davon entfernt, dem Dichter unserer Ebed-Jahwestelle eine ausgeprägte Satisfactionslehre zu insinuiren, die an scholastische Formen etwa im Anselmischen Sinne heranstreife oder dieselben typisch vorbilde. Dtj. resp. der Verfasser von 52, 13—53, 12 ist kein christlicher Dogmatiker, und wir würden die heilsökonomischen Grenzen, die dem alttestamentlichen Prophetentum gezogen sind, völlig verkennen, wenn wir in unsere Stelle irgendwelche dogmatische Tendenzen resp. Aufstellungen hineinlegen wollten. Wenn wir den klaren Wortlaut des Textes ins Auge fassen, ergiebt sich uns daraus durchaus kein Anzeichen dafür, dass hier von einer Wirkung der Leiden des Ebed auf Jahwe selbst die Rede sein oder irgendwelche genugthuende Kraft derselben zur Umstimmung Gottes angedeutet sein könne. Immerhin lässt v. 5^{b} und insbesondere v. 12^{b} keinen Zweifel darüber, dass, wie schon erwähnt, das Moment des stellvertretenden Leidens des Gerechten mit seinen segensreichen Wirkungen für die Sünder, Ungerechten als das Ausschlaggebendste in dem passiven Berufskreis des Ebed anzusehen ist.

Man wird dem eigentlichen Sinn unserer Stelle auch nicht gerecht, wenn man sich darauf beschränkt, das Leiden des Ebed als ein blosses Mitleiden (bei blos zeitgeschichtlicher Interpretation mit den Exilirten[1]), als ein Hineinverflochtensein in das Los der Schuldigen darzustellen (Scholten). Schon nach 50, 6 ist des Knechtes Leiden nicht ein Mitleiden mit seiner Umgebung, sondern ein ihm durch sie bereitetes; der passive Berufskreis des Ebed geht nicht darin auf, dass der Knecht als unschuldig mit

---

[1]) Die vom Jahweglauben abgefallenen „heidnisch lebenden“ Juden konnten infolge Aufgebung ihrer national-religiösen Eigenart den Übelständen und Bedrängnissen des Exils sich entziehen. Alle Chikanen concentrirten sich auf den getreuen Gottesknecht.

den Schuldigen leidet, vielmehr weist v. 12 b das „für die Sünder trat er ein“ bestimmt darauf hin, dass die Früchte dieses Leidens den übrigen irgendwie zu gute kommen. Ja man kann sogar, wenn man die Stelle recht versteht, so weit gehen und sagen, dass hier der Begriff des gemeinsamen Leidens, des Mitleidens, nicht etwa blos in den Hintergrund getreten, sondern geradezu ausgeschlossen ist und nur von einem stellvertretenden Strafleiden die Rede ist.

Die alttestamentliche Anschauung, dass das stellvertretende Leiden des Gerechten für die Ungerechten sühnende Kraft hat, weil er mit seiner sündigen Umgebung durch das Blut, den Sitz der Seele, solidarisch verbunden ist, findet sich hier in verklärtem Lichte wieder.

Ist dieser Gedanke durch den grossen Gedankengang klar, der hier mit deutlicher Evidenz hervortritt, dann ist die einzig richtige, für die Exegese geltende Richtschnur die, das Einzelne an diesem unleugbar alles zusammenhaltenden Gedanken zu orientiren und zu messen, diesem gegenüber dem Einzelnen, Abgeleiteten die untergeordnete Stellung anzuweisen, aber nicht umgekehrt um eines einzelnen, vielleicht nicht ganz adäquaten Ausdrucks willen dem centralen Gedanken eine veränderte, ja secundäre Stellung zu verleihen.

Und die Stellvertretung ist hier eine vollgültige und abschliessende im Gegensatz zu Jer. 15, 1 ff., wo wegen der allzu hohen Verschuldung keine Intercession der Knechte mehr vom Propheten angenommen wird, oder im Gegensatz zu Jer. 11, 14, wo der Prophet für das dem Gericht ganz verfallene Volk nicht mehr Fürbitte thun soll, oder zu Jes. 43, 27 (vgl. Ezech. 14, 14 ff.), wo die Unfähigkeit der מְלִיצִים (infolge ihrer eigenen Sündhaftigkeit), den Bann des Gerichts vom Volk abzuwälzen, hervorgehoben wird (vgl. Hesek. 22, 30; 13, 15).

Auch erscheint das Leiden des Ebed von Gott bestimmt (53, 6 b), und dass der Leidende für sich selbst

eine Rechnung mit Gott zu begleichen habe, ist nicht blos durch v. 9 b, sondern auch dadurch ausgeschlossen, dass nirgends das Leiden des Ebed als ein Zeichen des Zornes Jahwe's gegen ihn (wegen irgendwelcher eigenen Verfehlung) erscheint. Vielmehr ist es überall unter den Gesichtspunkt der rettenden Liebe Jahwe's gestellt; es geschieht deshalb, damit Jahwe die Welt in seine Liebe aufnehme. — Also: Ein Conglomerat von Leiden ohne Schuld auf Seiten des Ebed, auf Seiten des anderen Teiles: Freiheit von nennenswerten Leiden gepaart mit Irrtum, Sünde, Gottlosigkeit — diese beiden Momente nicht in Unabhängigkeit von einander, sondern in Wechselbeziehung stehend und als Schickung Gottes aufgefasst —, diese logischen Voraussetzungen für den Begriff des stellvertretenden Strafleidens ergeben sich auch hier mit unleugbarer Sicherheit. — Mehrere Vertreter der höheren alttestamentlichen Kritik sind daher darin einig, das Moment des stellvertretenden Leidens in Jes. 52, 13—53, 12 rückhaltslos anzuerkennen [1]). So argumentirt z. B. auch Giesebrecht in „Der Knecht Jahwe's“ (S. 67) folgendermassen: „Schien das Exil dem gotterwählten Volke gegenüber den Heiden Unrecht zu geben, als zürne Gott seinem Knecht, während er auf die Heiden zürnen musste, die ihm widerstanden und seinen Gesandten schmähten, so fragte es sich: wie konnte Gott seinem Knecht Unrecht geben? Die Antwort lautete: weil durch das Leiden des Knechtes die Brücke zu den Heiden geschlagen werden sollte. Gottes Zorn über die Sünden der Heiden forderte Strafe — der Knecht hat Strafe getragen —, die Heiden nicht, folglich trug er stellvertretend ihre Sünden.“ „Solche

---

[1]) Ein Unterschied lässt sich bei ihnen insofern erkennen, als einige wohl geneigt sind, an den Zorn Jahwe's zu denken, der eine Strafe für den Sünder heischt, während andere von einem eigentlichen Strafleiden abstrahiren, dagegen nur den Begriff des Leidens für die anderen, im Interesse der anderen, ohne das Moment der Strafe zu berücksichtigen, ins Auge fassen.

Leiden sind Berufsleiden des bezüglichen Volkes, während die anderen Nationen oft gerade auf Kosten des Leidenden Zeiten des Glanzes erleben. Da solche Kämpfe schliesslich der Menschheit zu gute kommen, so liegt der Begriff des stellvertretenden Leidens hier in der That nahe."

Hier sind also die Wirkungen des passiven Berufes des Ebed ins Universelle, gleichsam bis an das Ende der Erde, ausgedehnt.

Dass nun aber der Ebed (Israel nach der Ansicht Giesebrecht's) direct die Sünden der Völker gebüsst, dass die Heiden durch das Blut in solidarischer Verbindung mit Israel stehen und die Büssung Israels direct den Heiden zu gute komme, scheint mit Recht vielen ein unverständlicher Gedanke zu sein, der sich mit der sonstigen Anschauung des Alten Testaments nicht zusammenreimen lasse.

Wie schier gewaltig ist doch die Kluft, welche die Heidenwelt von dem auserkorenen Volke trennt! Überall sind doch die Leiden der Gerechten zunächst direct mit der Sünde Israels in Zusammenhang gebracht; und nun soll an diesen Connexus hier im entferntesten nicht gedacht sein? Freilich man versichert: Es ist aber ein ganz verschiedener Gesichtspunkt, unter dem des Ebed Leid betrachtet wird; in den früheren Capiteln wird dies an der Sünde desselben selbst, in Cap. 53 „an dem Schicksal der Heiden und deren sittlich-religiösem Wandel" gemessen (Giesebrecht, S. 181). Die absolute Neuheit dieses Gedankens, dass durch das Leiden des Ebed die directe Hinüberleitung des Heils zu den Heiden geschehe, beweist allerdings noch nicht, dass derselbe darum überhaupt niemals von Dtj. hätte gedacht werden können. Dtj. bringt viel „Neues, Unerhörtes". Aber, so fragen wir hier, reden in Cap. 53, 1 wirklich die Heiden, wie so vielfach behauptet wird? —

Hiermit haben wir eine Frage entrollt, die in der neueren Zeit mit grösster Lebhaftigkeit vielfach ventilirt worden ist, und deren Lösungsversuche in dem Für und

Wider ein bedeutsames Material zusammengetragen haben. Von der richtigen Verwertung desselben wird es abhängen, wie wir die Teilnahme der Heidenwelt an dem durch das Leiden des Ebed erworbenen Heil aufzufassen haben. — Besonders hat Giesebrecht in seinen „Beiträgen zur Jesajakritik" (1890) unter Aufwand von eminentem Scharfsinn die Ansicht, dass die Heiden in 53, 1—7 reden, von der man damals allgemein zurückgekommen war, verfochten, und es sind dann seinem Beispiel Wellhausen, Marti, König, Smend, Budde u. a. gefolgt. Auch in „Der Knecht Jahwe's" (1902) hat Giesebrecht seine früheren Argumente Sellin gegenüber aufrecht erhalten und noch durch eine Anzahl weiterer gestützt. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, im Folgenden eine umfassende Darstellung des Pro und Contra in dieser wichtigen Frage zu geben, — es verbietet uns dies der Raummangel. Es würde dazu eine besondere Abhandlung erforderlich sein. Nur auf einige Hauptmomente sei darum hingewiesen.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist für Giesebrecht naturgemäss 53, 1 ff. Ein guter Zusammenhang kann nach Giesebrecht sich zwischen 52, 13—15 und 53, 1 ff. nur dann ergeben, wenn man in 53, 1 und 2 ff. in dem „wir" die Heiden sprechen lässt. Die Beziehung des „wir" auf Israel und den Propheten unterbreche den Zusammenhang und zerstückele die Einheitlichkeit des Ebed-Jahwestückes. 52, 13—15 und 53, 1 ff. falle dann in „unzusammenhängende Brocken" auseinander. Die nachdrucksvolle Betonung des Erstaunens der Heiden über die Verherrlichung des Knechtes erscheine wie ein hereingeschneites Moment, wenn hinterher nicht mehr von den Heiden die Rede sei. — Dass der Wechsel der Rede in 53, 1 ff. vom Propheten hätte angedeutet werden müssen, wenn er beabsichtigt war, kann man nicht recht einsehen. Die zwingende Notwendigkeit hierzu hätte wohl nur dann vorgelegen, wenn 52, 15 die Heiden sich thatsächlich mit

„wir“ eingeführt hätten. Da dies aber nicht zutrifft, und da der Wechsel des Subjects der Rede ohne besondere Indicien bei Dtj. nichts ungewöhnliches ist (40, 9; 41, 1; 45, 15—17; 47, 1. 10. 11; 52, 1. 7 ff. 11 etc.), ist eine Relation des „wir“ auf Israel resp. den Propheten doch nicht absolut ausgeschlossen. Dürfte doch auch bei der Auffassung von v. 1—7 als Heidenrede, von v. 8—10 als Prophetenrede, von v. 11 ff. als Jahwerede leicht zu ersehen sein, dass in v. 8 kein Kennzeichen dafür vorliegt, es beginne jetzt die Rede des Propheten, der in v. 7 überhaupt nicht erwähnt wird.

Dass 53, 1 שְׁמֻעָתֵנוּ und 52, 15 שָׁמְעוּ steht, kann wohl auch nicht ausschlaggebend sein; jedenfalls durch eine Verknüpfung beider Ausdrücke eine Brücke zwischen beiden Versen zu schlagen, dazu hat man keine directe Veranlassung, da Dtj. eine Verknüpfung durch Stichworte auch da herstellt, wo kein enger Connexus sich nachweisen lässt (42, 9 und 10; 41, 20 und 22).

Wenn ferner behauptet wird, dass der Hauptaccent auf 52, 15, d. h. auf der Schilderung des Staunens der Heiden über die Erhöhung des Ebed, des Eindrucks liegt, den diese auf die Heidenwelt macht, und dass nun ganz natürlich 53, 1 sich daran anschliesst als eine fortgesetzte, weiter ausgeführte emphatische Illustration dieses Staunens: „Wer kann glauben, was wir vernehmen (nämlich über die Verherrlichung des von uns verachteten Knechtes) — und die Machtthat Jahwe's, wem enthüllte sie sich?“ (ehe sie eintrat) — wir konnten sie nicht ahnen — oder in moderne Sprachform gekleidet: wäre es möglich? Hören wir recht? Wer konnte dies voraussehen? — Nun, mit demselben Recht kann man doch auch das Schwergewicht auf 52, 13, auf die Erhöhung und Verherrlichung des Knechtes legen. Es hindert uns nichts, diese als den die ganze Stelle 52, 13—53, 12 beherrschenden Gesichtspunkt hinzustellen, in welchem Falle dann selbst die vorhergehende Stelle 52, 1—12 harmonieren würde, insofern als

sie mit der dort in freudig bewegter Rede gegebenen Schilderung des Auszugs Israels aus Babylon nach Jerusalem die secundäre Folie bilden würde für die damit parallel gehende höhere Anschauung von der im höchsten geistigen Sinne sich vollziehenden Verherrlichung des Ebed, während hier das *Staunen der Heiden* über diese Gottesthat kaum beiläufig gestreift wird (höchstens v. 10 b). — Wäre das Staunen der Heidenwelt über die Erhöhung einer der in dem Bilde der Verherrlichung des Ebed hervorstechendsten Züge, so dass er unbedingt einen integrirenden Bestandteil des Erhöhungsbegriffes bildete so müsste in der Zeichnung der Verherrlichung 53, 10—12 dieser Zug irgendwie angedeutet sein.

Nur in diesem Falle, dass vom Propheten der Darstellung dieses Momentes ein breiterer Raum gegönnt wäre — nicht blos in 52, 15, sondern auch in 53, 10—12 —, würden wir es erklärlich finden, dass bei so bedeutungsvoller Accentuirung desselben, die also den von der Erhöhung des Ebed auf die Heidenwelt gemachten Eindruck womöglich als directes Ziel oder allernächsten Hauptzweck dieser Gottesthat der Verherrlichung erscheinen liesse, sich der Prophet hätte veranlasst fühlen können (aber nicht müssen), nicht blos durch 52, 15, sondern auch noch durch 53, 1 diesem Staunen der Heidenwelt Ausdruck zu verleihen. Nun aber ist das frohlockende Staunen der Heidenwelt nur eine *Begleiterscheinung* der Erhöhung, ein secundäres Moment in dem Bilde derselben, nun finden wir in 53, 10—12 nicht einmal die Heiden, geschweige ihr Erstaunen erwähnt — es sei denn, dass man in לָרַבִּים (v. 11) und in בָרַבִּים (v. 12) eine Hindeutung auf sie entdecken wollte (dem Zusammenhange nach geht aber רבים in v. 11 und 12 auf die Israeliten). Und wenn wir uns dazu noch vergegenwärtigen, dass 52, 12 an Israel gerichtet ist, 52, 13—15 ebenfalls, liegt es doch viel näher, 53, 1 ff. als eine Äusserung Israels zu dieser staunenerregenden Gottesthat der Erhöhung des Ebed aufzufassen,

als v. 1 noch in überflüssiger Weise dem Staunen der Heiden dienen zu lassen. —

Es wird ferner gegen Giesebrecht ins Feld geführt (von Sellin u. A.), dass nach 52, 14 nicht die Heiden, sondern רַבִּים Zeugen der schmachvollen Erniedrigung des Ebed sind, woraus dann der Schluss gezogen wird, dass die Heiden den Ebed in seinem passiven Berufsverhalten nicht gekannt, also auch nicht verkannt hätten, demnach 53, 3 und 4, wo von dieser Verkennung die Rede ist, nicht auf die Heiden, also nur auf Israel bezogen werden kann. Nun, wir sind geneigt, uns nicht auf dieses Argument zu versteifen und dasselbe der Giesebrecht'schen Aufstellung gegenüber nicht für ausschlaggebend zu erachten. —

Ein eigentlicher Gegensatz kann zwischen dem רַבִּים (v. 14) und dem גּוֹיִם und מְלָכִים (v. 15) kaum construirt werden, weil die Verknüpfung der beiden Verse 14 und 15 durch כַּאֲשֶׁר und כֵּן einen solchen fast ausschliesst. Wenn aber Giesebrecht gegen das vorliegende Argument anführt, dass man „die ganze wunderbare Wirkung unserer Stelle (52, 13—15 und c. 53) breche, wenn man nicht von der Identität der den Knecht Verkennenden und sich später vor ihm Beugenden“ ausgehe, so glauben wir, dass dieses Gegenargument hier nicht recht am Platze sei, da von Seiten Sellin's — wenigstens für den Bereich des c. 53 — diese Identität keineswegs verletzt ist, indem er als die direct Verkennenden und direct sich vor dem erhöhten Ebed Beugenden eben die Israeliten betrachtet; Giesebrecht's Vorwurf hat nur eine Berechtigung für die Sellin'sche Auffassung von 52, 13—15. Er konnte sein Gegenargument nur aufstellen, weil er in Bezug auf c. 53 eben seine immer starr festgehaltene Voraussetzung, dass hier (v. 2—7) die Heiden reden und dass das רַבִּים (v. 11 und 12) in dem Erhöhungsbilde des Ebed ebenfalls auf dieselbe sich beziehe, bereits im Voraus im Sinne hatte. —

Was uns nun aber vor allem anderen dazu bestimmt, 53, 1 und 2 ff. als Rede Israels resp. des Propheten zu betrachten, ist eine unvoreingenommene Exegese von v. 8[a] und 8[b]. Indem man den Text für ziemlich corrupt erklärt, ist man zu einer Reihe von mehr oder weniger gesuchten Emendationen bereit, die alle den Zweck haben, den Ebed (Israel) um der Sünde der Heiden willen leidend und in den Sühnetod gegeben erscheinen zu lassen. Als besonders störend für diese Auffassung musste das דורו und das עַמִּי dem Exegeten vorkommen. So verändert denn Cheyne das דורו in דְּרָכוֹ, „was sein Ergehen, sein Geschick betrifft" (40, 27; Ps. 37, 5), und Budde, der hier noch die Heiden sprechen lässt, liest statt מִפֶּשַׁע עַמִּי מִפְּשָׁעֵינוּ (wegen unserer Sünden). Giesebrecht, der in v. 8—12 den Propheten und Jahwe reden lässt, um der Rede der Heiden v. 1—7 das Siegel göttlicher Beglaubigung beizufügen, empfiehlt im Anschluss an die LXX-Überlieferung und „aus Gründen des Geschmacks und des Zusammenhangs" für לָמוֹ die Emendation לָמוּת resp. לַמָּוֶת = εἰς θάνατον, um jede Gelegenheit zu beseitigen, das Suffix auf das collective דורו und in nach seiner Ansicht falschem Begreifen dieses Ausdrucks auf Israel beziehen zu müssen[1]). Indem er dann von dem ebenfalls auszumerzenden עמי das י zu נגע zieht und יְנֻגַּע punktirt, worin er einen zu נגזר passenden, von כִּי abhängenden zweiten Verbalsatz an Stelle des hinkenden „Schlag ihnen" zu gewinnen glaubt, empfiehlt der Exeget, das übrig bleibende מפשע עם am besten מִפִּשְׁעָם auszusprechen, wobei das Suffix auf das collective דורו gehen soll. Die Zeitgenossen sollen nun aber durchaus die Heiden sein, und so entsteht denn „der allein passende" Sinn: „Was seine Zeitgenossen (die Heiden) anlangt, wer erwog es, dass der Knecht weggerafft ward aus dem Land der

---

[1]) Hierin begegnet er sich mit den meisten neueren Exegeten (Marti etc.), die נֻגַּע לַמָּוֶת oder נֻגַּע emendiren.

Lebenden, wegen ihrer Sünden (der Heiden) geschlagen zum Sterben.“ —

Wir vermögen nun einen zwingenden und stichhaltigen Grund zu allen diesen oder ähnlichen Textoperationen nicht zu ersehen. Wir wollen vielmehr an dieser Stelle darauf hinweisen, dass man den griechischen Text der LXX in c. 53 mit der grössten Vorsicht, ja mit Misstrauen aufzunehmen hat. Ausserdem wird das Anerkenntnis dieser Emendation nach der LXX durch das Bedenken nicht blos erschwert, sondern geradezu unmöglich gemacht, wie aus dieser nichtssagenden Lesart die schwierigere hebräische sich entwickeln konnte. Dass die Beziehung von לָמוֹ auf das Volk Israel gerechtfertigt erscheint, wird durch 43, 8; 48, 21 nahe gelegt. — Was דּוֹרוֹ anbetrifft, so stimmen wir mit Giesebrecht überein, dass eventuell דּוֹר Zeitgenossen, Generation bedeuten kann, und auch wir sind davon überzeugt, dass die andere Bedeutung „Volk“, die sich besonders in den Psalmen findet, eine derivate ist. Aber andererseits kann man doch nicht in Abrede stellen, und es entspricht dies dem natürlichen Sprachgefühl, dass, wenn von Zeitgenossen die Rede ist, man in erster Linie an die Mitlebenden innerhalb eines und desselben Volkes, hier also des Volkes, dem der Ebed angehört, zu denken hat, und dass, wenn man dem bekannten Universalismus des Dtj. die allerweitesten Grenzen steckte, es kaum denkbar ist, dass der Prophet es hätte über sich gewinnen können, die Heiden, von deren Hassen und Toben gegen Israel er die deutlichsten Proben selber erfahren hatte, die Zeitgenossen seines Volkes zu nennen (43, 3 ff.; 47, 6; 51, 23).

Sehr richtig und wohl zu adoptiren ist ferner jenes Argument, mit dem Sellin gegen Giesebrecht's Angriff auf עמי Front macht.

Giesebrecht: „Dem Propheten muss doch alles darauf ankommen, den in v. 8[a] genannten ‚Zeitgenossen‘ zu Gemüte zu führen, dass es ihre eigenen Sünden

waren, welche der Knecht Gottes sterbend abbüsste. Diesen seinen Gedanken aber hätte der Prophet selbst wieder verschleiert, wenn er nun in v. 8[b] plötzlich dafür ‚mein Volk‘ eingesetzt hätte.“ —

Und was erwidert Sellin darauf?

„Gesetzt nur die Möglichkeit, unsere Auffassung wäre richtig, v. 1—6 spräche das Volk oder der Prophet im Namen des Volkes und bezeichnete den Ebed als den, der Israels Sünde getragen, so ist das natürlich nicht in dem Sinne gemeint: die Sünde seiner Zeitgenossen, sondern: die ganze Masse der Sünde, die in der vorexilischen und ersten exilischen Geschichte des Volkes angesammelt ist. Diese Auffassung der Sünde des Volkes als einer im Laufe der Zeit angewachsenen und zu sühnenden Grösse tritt uns auch sonst handgreiflich bei Dtj. entgegen“ (40, 2; 43, 25 ff. 28 ff.; 48, 8—11; 50, 1; 51, 17. 20).

Schliesslich wollen wir noch ein formales Moment nicht unerwähnt lassen, welches auch Ley gegen die bekämpfte Anschauung mit verwertet hat, und welches wohl geeignet ist, dieselbe wesentlich zu erschüttern. Es ist dies nämlich der Gebrauch von פֶּשַׁע in v. 8 und פְּשָׁעִים in v. 12, eines Ausdrucks, der nur in Bezug auf Israel Sinn haben kann. Schon ein oberflächlicher Blick in ein gutes hebräisches Lexikon oder in jede alttestamentliche Theologie überzeugt uns davon, dass Pescha im eigentlichen Sinne den Bruch mit Gott (Jahwe), daher Abfall, Abtrünnigkeit, Empörung wider Jahwe bedeutet, was alles doch auf die Heiden nicht Anwendung finden kann. Der Stamm ist unstreitig verwandt mit פָּסַק rupit. (43, 27; 46, 8; 48, 8; vgl. 47, 8).

Wenn wir nun mit allen diesen, teilweise formalen Momenten noch jenes sachliche Argument zusammenhalten, dass doch Dtj. unmöglich den Heiden, nachdem sie Zeugen der Erhöhung des Ebed (Israels nach gegnerischer Anschauung) geworden sind, Worte in den Mund legen kann, die die freiwillige und geduldige Übernahme seiner Leiden

und des Exils aussagen, da doch 42, 25; 48, 1 ff.; 48, 4; 49, 14; 50, 1; 50, 2 auffallend dagegen sprechen — wenn wir ferner uns vergegenwärtigen, dass der Gedanke: das Volk leidet um anderer Völker willen, durch den anderen, das ganze deuterojesajanische Buch durchziehenden Gedanken: das Volk leidet um der Sünde seiner eigenen Stammesangehörigen, geradezu ausgeschlossen ist[1]) —, können wir die Modalität, unter der die Heiden nach der Anschauung des Propheten an dem durch das Berufsleiden des Ebed herbeigeführten resp. herbeizuführenden Heile teilnehmen, uns nicht anders als so vorstellen, wie wir es schon vorhin flüchtig angedeutet haben: Die segensreichen Wirkungen des Versöhnungsleidens des Ebed, von denen nach prophetischer Anschauung der Anbruch der Vollendungs- resp. Heilszeit abhängt, kommen zunächst direct dem Volke selbst zu gute; indem dieses aber als Werkzeug der Gnade Jahwe's den Heiden erscheint, sofern sie seine Schicksale resp. die des Ebed in ihrer Verknüpfung von Erniedrigung und Erhöhung betrachten, kommen die

---

[1]) Die relative Unschuld des Knechtes (Israels) am Exil, die gegnerischerseits deshalb festgehalten wird, um Raum für die Sühnung der Sünden anderer (der Heiden) zu schaffen, wird durch den Hinweis auf 52, 3 ff. zu stützen gesucht. (König.) Aber eine hierbei das Verhältnis Israels zur Heidenwelt richtig ins Auge fassende Exegese muss davon Abstand nehmen, חִנָּם (in sensu von „ohne Ursache, ohne Verschuldung") auf Israels relative Schuldlosigkeit zu beziehen. Dem Propheten lag es dem Zusammenhang gemäss gänzlich fern, hier die Frage zu streifen, ob das Exil auf eine sittliche Verschuldung Israels zurückzuführen sei oder nicht, vielmehr wird hier nur, wenn wir der naiven Vorstellung des Propheten ihr unverkümmertes Recht lassen, die einfache Thatsache in das Licht gerückt, dass die Weltmächte bei ihrer Gefangennehmung Israels dem eigentlichen Besitzer desselben, Jahwe, nichts dafür gegeben hätten. Auch aus Stellen wie Jes. 10, 7; Jer. 50, 7. 11. 17 ff.; 51, 6 ff. eine Brücke für den Gedanken des für die Heiden stellvertretenden Strafleidens bauen zu wollen, ist nicht angänglich, da, wie Sellin schon sagt, „nur schwere Sünder so gestraft werden, nicht relativ Unschuldige".

Heiden zur Erkenntnis, dass nur in Jahwe bleibendes und wahres Heil zu finden sei. Es entspricht dies auch äusserlich ganz dem Zusammenhange, in dem c. 53 mit dem folgenden steht, denn nach jenem ergiebt sich: Das Schuldopfer ist das Mittel, wodurch c. 54 das nun rein gewaschene Volk seine Zeltpflöcke weiter ausstecken (54, 2) und das Völkertum in sich aufnehmen kann. Die Früchte der von Ebed geleisteten Versöhnung wirken in indirecter Weise Leben und Heil bis in die Heidenwelt hinein, wenn auch die Überwindung der Heidenwelt durch den Heilsberuf des Ebed zunächst nur von der intellectuellen Seite aus gedacht wird. — 52, 15: הִתְבּוֹנָנוּ. Reflectiren sich also die göttlichen, das Bundesvolk in allen Beziehungen, social, intellectuell, religiös, ethisch reinigenden Strahlen der Versöhnung des Ebed auf dem dunklen Hintergrund der Völkerwelt derart, dass sie hier zunächst in primitiver Weise — wenn wir uns an die Umrahmung unseres Ebed-Jahwestückes halten (52, 13—15) — eine intellectuelle Erleuchtung herbeiführen, — so kommen auch die bisher vermissten religiösen, ethischen Momente, die den Kreis der Heilsaneignung (von Seiten der Heidenwelt und überhaupt) bilden, dann zu ihrem Rechte, wenn wir 52, 15 in ergänzender Weise Stellen wie Jes. 56, 3 ff. 7; Jes. 66, 18—21. 23 etc. zur Seite treten lassen[1]). Und wir sind wohl berechtigt, das letzte Ebed-Jahwestück nicht derart zu isoliren, dass es mit dem Gedankenzusammenhange des übrigen Dtj. gar nichts zu thun haben sollte. —

---

[1]) Eine zukünftige Verflechtung der Heidenwelt in den Opfercultus und seine Riten scheint hier angedeutet zu sein, während es andererseits nicht an Stellen fehlt, in welchen für die neue, die gesamte Völkerwelt umfassende Gestaltung der Dinge der Endzeit die Gebundenheit an die alttestamentliche Cultusstätte und ihre Cultusformen aufgehoben erscheint. Freilich darf man 66, 1—3 hierfür aus exegetischen Gründen — die Stelle ist nicht an die Heiden, sondern an die abgefallene, sündige Masse des exilirten Volkes gerichtet — nicht in Anspruch nehmen. —

Als ein ferneres Charakteristicum der neueren und neuesten Exegese unserer Stelle gegenüber tritt uns die allgemein verbreitete Neigung entgegen, alle zukünftigen Züge aus diesem Weissagungsbilde fortzuwischen und sie ohne Bedenken in die letzte Vergangenheit, in die Gegenwart des Propheten oder allenfalls in die allernächste, noch im Gesichtskreis des Propheten liegende Zukunft hineinzuprojiciren.

Dieser Neigung kommt offenbar die von vielen Auslegern augenscheinlich nicht ganz ohne Grund aufgestellte Vermutung entgegen, dass hier überhaupt kein integrirender Bestandteil der Rede des Propheten vorliege, sondern ein Fragment, das Dtj. aus einer älteren oder späteren Weissagung, etwa einem Oratorium resp. Tedeum auf den Tod eines Märtyrers, in seine Schrift hinübergenommen habe. — In diesem Falle müsste, so argumentirt man, der passive Beruf des Ebed blos zeitgeschichtlich erklärt werden und dabei in dem Bereich desselben jede Hindeutung auf die Vollendungszeit des Reiches Jahwe's ausgeschlossen sein.

Die Einheitlichkeit von 52, 13—53, 12 ist neuerdings bekanntlich von Bertholet bestritten worden, der 53, 1—11 a aus der Umrahmung 52, 13—15 und 53, 11 b—12 meint herausnehmen und der Makkabäerzeit zuweisen zu müssen. In 53, 1—11 a sieht Bertholet die Darstellung der Beurteilung, die sich nachträglich dem Autor von dem Martyrium des in der syrischen Verfolgung ermordeten neunzigjährigen Schriftgelehrten Eleazar II. (Makk. 6, 18—31) ergab[1]). Die Gründe für diese Ausscheidung,

---

[1]) Schon Duhm deutet die Ineinanderschachtelung zweier Lieder in 52, 13—53, 12 an; doch ist ihm dieselbe sachlich ziemlich gleichgültig, weil die Lieder inhaltlich in Congruenz stünden. Ob die Einsicht in die Zwiespältigkeit von 52, 13—53, 12 uns, wie Bertholet behauptet, im Verständnis von Jes. 53 factisch voranbringt, ist die Frage. Wir möchten beinahe das Gegenteil behaupten. Erwähnenswert ist hier noch folgendes: Nach einigen Auslegern soll der ursprüngliche Ebed-Jahwespruch 52, 13—15; 53, 11 b. (von צַדִּיק an) 12

welche Bertholet anführt, sind aber durchaus nicht für die Sache entscheidend. Zwar ist es richtig, dass das Mittelstück „die Dichtung vom Märtyrer" eine bedeutend individuellere Färbung trägt als der umrahmende Ebed-Jahwespruch; aber einmal fehlt die Individualisirung des Ebed im letzteren keineswegs; warum das Aufspringenmachen der Völker zur Verehrung nicht auf ein einzelnes Individuum bezogen werden soll, kann man nicht einsehen. Sodann muss der Absicht des Propheten nach die Zeichnung des Berufsleidens des Ebed notgedrungen ins einzelne gehen, während der Rahmen mehr in grossen, allgemeinen Zügen Gegenwart und Zukunft im Bilde des passiven Berufes des Ebed wie Schatten und Licht, wie Kreuz und Krone gegenüberstellt.

Ob dem ferneren, von Bertholet's Standpunkt aus hervorgehobenen Unterscheidungsgrund, dass den Märtyrer sein Schicksal allein treffe, während der Knecht in das Schicksal der Schuldigen hineinverflochten erscheine, überzeugende Gewalt inhärire, ist mehr als zweifelhaft, da dieses discrimen bei vergleichender Beachtung von 53, 11[b]. 12 und 53, 5. 9 verwischt wird. Sodann sollen die bei der Verherrlichung des Knechtes (53, 12) und bei der des Märtyrers (53, 11[a]) hervorgehobenen Instanzen: „er wird

---

ein hochgreifender, die Ansprüche menschlicher Fassungskraft weit überragender supranaturalistischer Spruch sein, dem von einem späteren Dichter in der Absicht, ihn dem Verständnis der Zeitgenossen mundgerecht zu machen, 53, 1—11[a] als erklärende, wir möchten sagen rationalistische, den gesunden Menschenverstand mehr berücksichtigende Illustration und als klarer, nicht zu verkennender Hinweis auf eine wohlbekannte Persönlichkeit seiner eigenen Zeit hinzugefügt ward. Dem gegenüber vertritt Laue in „Die Ebed-Jahwelieder" (1898) den entgegengesetzten Standpunkt, dass in einen ursprünglichen Krankheitspsalm später der complicirtere Opfergedanke nachträglich hineingearbeitet worden sei. Eine Einigkeit der exegetischen Meinungen wird auf diesem Gebiete wohl kaum erzielt werden können. Hier wird allein die mehr oder minder ausgebildete Fähigkeit, auf den Offenbarungskeim der prophetischen Gedanken eingehen zu können, massgebend sein.

Beute teilen“ (53, 12) und „er wird sich satt sehen am Licht“ [nach der LXX] (53, 11 a) sich gegenseitig absolut ausschliessen. Die erste, recht materielle Vorstellung stehe nach Bertholet mit der zweiten, mehr vergeistigten derart in Widerspruch, dass die Entstehung und Fixirung der zweiten einige Jahrhunderte später anzusetzen gerechtfertigt erscheine. Man könne sich der Consequenz dieser Differenz nur dadurch entziehen, wenn man eine textliche Unsicherheit von v. 11 constatire. Dagegen ist einzuwenden, dass ersteres durchaus der Fall sein kann, selbst wenn man an der Sicherheit des Textes von v. 11 festhält. Denn nur bei ungleicher Behandlung jener beiden Vorstellungen, wenn man den ersteren Ausdruck wörtlich, den zweiten bildlich fasst, kann man vor diesem Argument Bertholet's vielleicht die Waffen strecken. Bei gleicher, in beiden Fällen idealer Wertung dieser Instanzen wird man diesem Beweisgrunde die Anerkennung versagen müssen. „Er wird Beute teilen“ lässt sich sehr gut tropisch fassen = unter den Mächtigen geehrt sein oder dergleichen.

Demnach erscheinen uns die Zweifel an der Einheitlichkeit von 52, 13—53, 12 unbegründet. Aber selbst für den Fall, die Bertholet'sche Hypothese erwiese sich als richtig, es würden solche sprachliche und sachliche Differenzen gefunden, welche die Trennung der beiden Stücke 52, 13—15; 53, 11 b. 12 und 53, 1—11 a unausweichlich machen, gesetzt den Fall, es wäre mit zwingender Consequenz bewiesen, in 53, 1—11 a liege ein historisches Document über eine bestimmte Märtyrergestalt, z. B. über einen unter Manasse unschuldig Hingerichteten (Ewald) vor, so müsste das Stück doch unleugbar vom Propheten durch das Medium einer reflectorischen Aneignung resp. Umgestaltung seinem Zusammenhange dienstbar gemacht worden sein. Soviel Zutrauen zu der Urteilsfähigkeit eines alttestamentlichen, weitschauenden Propheten wird man doch haben, er werde nicht kritiklos ein ganz fremdes

Stück aufnehmen, ohne es seinen höheren Zwecken, dem ihm vorschwebenden Zukunftsbilde durch Übermalung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes mit rein prophetischen, idealen Zügen passend zu gestalten. — So wie es jetzt im Dtj., besonders im Zusammenhange von 40—66 sich präsentirt, kann es allerdings nicht allein und ausschliesslich auf eine historische Persönlichkeit sich beziehen [1]).

---

[1]) Es liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit, eine genaue Untersuchung über den Berufsträger selbst, über das Subject der Functionen anzustellen, über deren richtige, textgemässe Auffassung wir uns gemüht haben. Es sei hier nur soviel hervorgehoben, dass die Auflösung der Ebed-Jahwefigur in zeitgeschichtliche Persönlichkeiten, sowohl nach der von Bertholet eingeschlagenen Richtung hin, dass der Ebed des Ebed-Jahwestückes 53, 1—11 a der Schriftgelehrte Eleazar und in den übrigen Ebed-Jahwestücken zwar nicht ein bestimmter, geschichtlicher Thoralehrer, wohl aber der Thoralehrer schlechthin sei, als auch nach der von Sellin eingeschlagenen Richtung hin, der sich auf die zeitgeschichtliche Identification des Ebed mit einem exilischen Davididen (zuerst Serubbabel, zuletzt Jojachin) versteift, — jedesmal nur den Wert einer Hypothese hat. Sie ist zwar von beiden Schriftstellern jedesmal höchst originell und geschickt durchgeführt worden, aber immerhin ist und bleibt sie doch nur, wie sie selber zugeben, Hypothese, die sich viele Gegenkritiken bereits zugezogen hat und noch in Zukunft wird gefallen lassen müssen. — Es ist ja eine Thatsache, dass Dtj., was seine messianische Hoffnung anbetrifft, auf die davidische Abstammung des Messias gar kein Gewicht mehr legte; da Serubbabel durchaus nicht seinem messianischen Ideal entsprach, erklärt es sich, dass der Prophet in seinen Schriften nicht die geringste directe Andeutung auf ihn hat erkennen lassen. Es ist bekannt, dass Dtj. die Träger der heiligen Geräte aufforderte, sich rein zu halten, und wir wissen, dass dem Serubbabel diese übergeben waren. Jene Aufforderung zum Reinhalten — „בַר“ wird von Reinheit der Gesinnung und des Herzens gebraucht (Ps. 19, 9; 18, 27) — setzt nun aber voraus, dass der Prophet den Serubbabel nicht als „בַר“ hielt, ihn daher auch nicht als den auserwählten Knecht Gottes ansehen konnte. — Aber auch Jojachin kann nicht der Ebed-Jahwe sein. Das denkbar Möglichste, was Scharfsinn und Combinationsgabe darreichen kann, wird von Sellin geleistet, um die Ebed-Jahwestücke, besonders das letzte, zu einem für seine Auffassung günstigen Boden umzuschaffen. Damit die Aussagen von Jes. 53 mit den Schicksalsdaten Jojachin's in Einklang kommen, werden durch die

Der passive Berufskreis des Ebed geht so weit über die geschichtlichen Masse jeder zeitgeschichtlichen Figur, mögen ihre Leistungen resp. ihre Leiden und Mühen noch so gewaltig in ihren Wirkungen sein, hinaus, dass von hier aus allein kein genügend erklärendes Licht auf den vom Propheten gezeichneten Ebed fallen kann, — namentlich nicht in Betracht der verheissenen Verherrlichung.

Wohl sind die Bemühungen der neuesten Exegese, einen zeitgeschichtlichen Märtyrer[1]) als Vorlage für den

---

gewagtesten exegetischen Umdeutungen die auf den Tod des Ebed sich beziehenden Stellen derart verwertet und zurecht gestellt, dass man den Hinweis daraus entnehmen kann, es handle sich um weiter nichts als um eine Exilirung und Einkerkerung Jojachin's. מְחֹלָל (v. 5) erhält die Bedeutung „entweihen" (Jes. 43, 28; Ps. 89, 40; Ez. 28, 16. מְדֻכָּא soll = „zertreten, seines Rechts und seiner Privilegien beraubt werden" sein. In v. 3 b הֶחֱלִיא soll von „krank machen" nicht die Rede sein; der Ausdruck wird mit Klostermann in הֶחִלּוֹ umgeändert, um eine genaue Parallele zu jenem: „Jahwe gefiel's, ihn zu zertreten, ihn zu entweihen", zu erhalten. Zu dem לֻקָּח (v. 8) wird das לָקַח in der Jojachingeschichte (2. Reg. 24, 12 b) in Parallele gesetzt, und in ihm wird die gewaltsame Abführung in das Exil angedeutet gefunden, der eben Haft und Gericht vorausging. Das Land der Lebendigen (v. 8) wird = Kanaan gesetzt; קֶבֶר in v. 9 sei soviel wie Gefängnis, Einkerkerung. מֹתִים = Todeszustand, d. i. Exilszustand. Die betreffenden Worte (v. 12) werden gedeutet: „er hat sein Leben aufs Spiel gesetzt". Wir begnügen uns hier, kurz, ohne auf Exegetisches einzugehen, die gegen die Deutung des Ebed auf Jojachin entscheidenden Gründe Giesebrecht's anzuführen: „Nach 561 würde Jes. 53 nicht mehr möglich gewesen sein, weil Jojachin damals nicht mehr verachtet war; vor 561 war Jes. 53 ebenfalls unmöglich, weil seine Doportation 597 um so weniger auffallen konnte, da er nur drei Monate alt war. Dann schmachtete er 36 Jahre im Kerker, war also während dieser Zeit völlig vergessen. Seine Befreiung aus dem Kerker konnte also die Heiden gar nicht zu Vergleichungen von einst und jetzt veranlassen, sie hatten ihn ja kaum gesehen".

[1]) Was die Hypothese Bertholet's anbetrifft, so kennt Dtj. den Stand der Thoralehrer ebensowenig wie Haggai und Sacharja. Eine besondere Passion der Thoralehrer im Exil ist schlechterdings nicht bekannt. Der etwaige Sieg der Thoralehrer in den inner-

Dichterpropheten zu entdecken und somit den zeithistorischen Hintergrund für die Ebedfigur, von diesem Gesichtswinkel aus betrachtet, mehr und mehr in das Licht zu rücken, als höchst dankenswerte zu begrüssen und mit Anerkennung aufzunehmen, — aber die reine, vollkommene und restlose Auflösung der Ebedfigur und ihres Berufes in blos zeitgeschichtliche Instanzen widerspricht dem Wortlaut; denn was von dem Tode, der Auferstehung, der Zukunft, kurz dem Endschicksale des Ebed gesagt ist, geht über die Schranke rein zeitgeschichtlicher Erklärung, d. h. aus der Vergangenheit oder Gegenwart, weit hinaus. Dass dieses Zukunftsmoment, das in der prophetischen Darstellung des passiven Berufes des Ebed entschieden mitbeschlossen liegt, nicht genug von der neuesten Exegese herausgestellt, ja vielmehr verschleiert wird, obwohl eine gesunde Exegese der in Betracht kommenden Stellen darauf hinführen muss, — ist eine nicht zu leugnende, beklagenswerte Thatsache. —

Für die Beantwortung der Frage, ob solche Zukunftsmomente resp. welche im Bilde des Ebed vorhanden sind,

---

gemeindlichen Kämpfen des ersten nachexilischen Säculums kann die Erhöhung des Ebed auch nicht ausmachen, da die Thoralehrer an sich und ihre Siege Heiden und Königen herzlich gleichgültig waren. — Es ist denkbar, dass eine machtvolle Persönlichkeit wie Eleazar schon einen tieferen Eindruck auf die Zeitgenossen hinterlassen haben wird. Aber, wenn man die einzelnen Züge der Schilderung von Jes. 53 mit der von 2. Makk. 6 vergleicht, so ergeben sich Widersprüche, die sich bei dem besten Willen nicht in Einklang mit einander setzen lassen. Der Ebed von 53, 2 ff. hat keine Gestalt noch Schöne, — Eleazar dagegen eine vornehme Erscheinung, ein Mann, der grosses Ansehen geniesst (6, 23). Der Ebed lässt sich schweigend zur Schlachtbank führen, während Eleazar lange Reden hält! 53, 9 steht mit 2. Makk. 6, 19 in unauflöslichem Widerspruch und anderes mehr. Was aber die Hauptsache ist, nirgends verrät 2. Makk. 6 die Erkenntnis, dass Eleazar des Volkes Sünden getragen hat Unstreitig waren die Sühnegedanken, die Anschauung vom stellvertretenden Leiden zur Zeit der Abfassung von 2. Makk. 6 sehr weit verbreitet und hätten sich sicher in 2. Makk. 6 irgendwie krystallisiren müssen

wird die weitere Frage entscheidend sein, welches denn der Erfolg resp. der Lohn des Berufsleidens des Ebed und zwar a) für ihn selbst und b) für das Volk sei. Wir wollen dieser mehr ins exegetische Gebiet spielenden Frage etwas näher treten.

Wenn wir zunächst unseren Blick auf 53, 8: מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח richten, so kennen wir ja den alten Streit der Exegeten darüber, ob diese Worte auf den status der Erniedrigung oder den der Erhöhung des Ebed zu beziehen seien. Jetzt neigt die Exegese mehr dazu, die Stelle für die Erniedrigung des Ebed in Anspruch zu nehmen. Ein Giesebrecht übersetzt z. B.: durch Druck und Gericht fortgerafft; ein Marti, der auch hier eine Unsicherheit des Textes wittert, schlägt die Conjectur vor: עָצוּר מִמִּשְׁפָּט [ausgeschlossen vom Recht] (1. Chr. 12, 1; Gen. 16, 2; Jes. 15, 15), indem er eine Bezugnahme auf den status der Verherrlichung ablehnt, weil sie „zum Grabe (v. 9) kaum passen würde. — Früher dagegen nahm man keinen Anstoss daran, in unserer Stelle fast eine Apotheose des Ebed zu sehen, wie denn auch Hengstenberg in seiner Christologie des Alten Testaments ein ganzes Arsenal exegetischer Gründe entfaltet, um sie als Document für die Verherrlichung des Ebed in Beschlag zu nehmen. Eine Mittelstellung nehmen diejenigen Exegeten ein, welche zwar die Bezugnahme auf den status der Verherrlichung gewahrt zu wissen wünschen, aber letztere auf die blosse Heimführung aus dem Exil beschränkt wissen wollen. Von letzterer Auslegung sehen wir mit Recht ab, weil die betreffenden Worte unmöglich: „er ward in das irdische Vaterland zurückgeführt“ bedeuten können. Da wäre denn die Verherrlichung des Ebed etwas zu gering gefasst. Wir ziehen in Erwägung, dass jedenfalls die Bedeutung von מִן = „durch“ und von לֻקָּח = „zur Strafe geschleppt“ sehr ungewöhnlich ist — man erwartet zur Rechtfertigung dieser Bedeutung jedenfalls einen Zusatz wie in Prov. 24, 11 — und dass לקח in Verbindung mit מִן durchaus

„entnommen werden“ bedeutet, wie Stier auslegt: „dem Leiden entrückt, entnommen durch rettende Herübernahme zu Gott, in das jenseitige Land“. Eine Vergleichung mit der Stelle 2. Kön. 2, 3. 9, die auf die Himmelfahrt des Elias unter Anspielung auf Gen. 5, 24 geht, macht uns jene Auffassung fast zur Gewissheit. Wir bedenken ferner, dass עֹצֶר im Sinne von Bedrängnis (Ps. 107, 39) nicht eigentlich Gefängnis (im Exil) bezeichnen kann, da nach dem Vorigen die Übel, aus denen der Knecht befreit wird, nicht als Gefängnis, sondern als Kränkung und Misshandlung genauer specificirt werden, — dass מִשְׁפָּט zwar das menschliche Gericht der Feinde Gottes über den Ebed bedeuten kann, dass dieses aber immer ein solches bleibt, das das göttliche involvirt (Jer. 1, 16; Ps. 143, 2). In Anbetracht dieser Gründe möchten wir uns fast entschliessen, schon in 53, 8 die Verherrlichung des Ebed fast im Sinne der Erklärung des Hieronymus zu der Stelle: „de tribulatione atque judicio ad patrem victor ascendit“ ausgedrückt zu finden, und zwar mit dem Unterschiede, dass wir das bildlich auffassen, was Hieronymus wörtlich meinte. Doch sei es mit unserer Stelle, wie es sei, — selbst für den Fall, dass die neueste Exegese mit ihrer Auslegung recht haben möge, so sind noch andere Stellen vorhanden, die unzweideutig und klar das Moment der zukünftig gedachten Verherrlichung erscheinen lassen. Der Dulder, aus dem Tode genommen, geniesst langes, mit Nachkommenschaft gesegnetes Leben (53, 10). Er wird gar sehr hoch erhoben (52, 13). Vor ihm versinken Könige und Völker in ehrfurchtsvolles Schweigen und erheben sich huldigend von ihren Sitzen (52, 15). Dass das Moment der freudigen Bewunderung in יַזֶּה (von נָזָה) liegt, haben schon Knobel, Maurer, Rosenmüller erkannt; הִזָּה nur als die stärkere Bedeutung von קוּם (49, 7) zu fassen (Ewald), genügt nicht; die Anschauung יַזֶּה in der Bedeutung: asperget (Vulgata) zu fassen, ist mit Recht obsolet geworden. Hengstenberg war noch ihr entschiedener

Verteidiger, aber schon Hofmann bestreitet treffend die Übersetzung der Vulgata mit starker Polemik gegen Hengstenberg. Wäre ein Besprengen mit Opferblut gemeint, müsste doch עַל stehen! Ausserdem soll ja hier eine Änderung bei denen, die vormals den Knecht nicht erkannten, ausgedrückt werden, nicht eine directe That vom Knechte selbst. Dass der Lohn in der Verherrlichung des Ebed in der Befreiung vom äusseren Druck und in der Verleihung irdischer Güter aufgehen soll, — diese Bedeutung kann 53, 12ª auf keinen Fall haben. Zwar erklären die meisten neueren Exegeten (Maurer, Gesenius, Umbreit, de Wette, Rosenmüller, Hitzig, Dillmann) die Partikel ב mit „unter" und dem analog ואת als Präposition mit der Bedeutung „mit". „Ich werde ihm unter vielen zuteilen". Diese Erklärung hat in sachlicher Beziehung dies gegen sich, dass die Gleichstellung des Ebed mit Vielen oder Grossen im Beutemachen als Belohnung ein viel zu geringes Äquivalent wäre, das in keinem Verhältnis zu den grossen Opfern und Mühen des Knechtes stünde. Die wunderbaren und staunenswerten weissagenden Aussagen über die Zukunft des Ebed, die wir sonst im Dtj. lesen (42, 6; 49, 6. 7. 8 ff.; 52, 13 ff.), widersprechen entschieden dieser Beschränkung des Lohnes des Ebed auf das Beutemachen mit vielen. — Dillmann redet freilich von dem „Sieg und Siegeslohn unter der Menge der durch ihn gerecht Gewordenen". Aber gerade die Aussagen von v. 10 und 11, wo dem Ebed ein Lohn viel höherer, nämlich spiritueller Natur verheissen ist, setzen sich mit der Auffassung des Lohnes des Ebed als eines blos materiellen in directen Widerspruch[1]). Solange man sich nicht dazu versteht, die Marti'sche Con-

[1]) Die blos materielle Interpretation: „er wird Beute machen unter Vielen" ist allerdings denen sehr willkommen, die das Bild des Priesters und Propheten, das ihnen die wunderbare Gestalt des Ebed zeigt, noch durch das Bild des messianischen Königs ergänzen, „welcher verklärt und selig die Frucht seiner Leiden geniesst".

jectur: Jahwe lässt ihn Licht sehen in Fülle אוֹר יַרְאֵהוּ וְיַשְׂבִּעַ (cf. nach Marti für den Sinn Ps. 36, 10; 50, 23) und: in seinen Nachkommen verhilft er ihm zum Recht: בְּזַרְעוֹ יַצְדִּיקֵהוּ zu adoptiren, bei welcher das rein geistige Moment in der Erhöhung des Ebed recht verschleiert erscheint, — solange man keinen ausreichenden Grund findet, das jenes gerade in hervorragendem Masse urgirende בְּדַעְתּוֹ in Zweifel zu ziehen, so lange wird man der Ley'schen Interpretation treu bleiben, das בְּ im prägnanten Sinne zu fassen und ואת als Objectsbezeichnung zu nehmen, welch letzteres auch viel natürlicher ist als die Auffassung desselben als Präposition. „Ich will ihm Teil an vielen geben". Viele hat er (vgl. Hiob 39, 17). Das Beutemachen bekommt dann den Sinn von geistiger Überwindung, und es liegt darin beschlossen, dass Viele und Mächtige, von des Ebed Geisteskraft überwunden, nun seiner Lehre folgen und in geistiger Beziehung sein Eigentum sein und bleiben wollen. —

Das, was der Ebed in seiner geistigen Verklärung für sich selber erreicht, gehört nun als selige Frucht seiner Berufsarbeit in activem und passivem Sinne seinem Volke. Für dasselbe wird der Ebed des Herrn Werkzeug, durch welches Gottes Werk gelingt (53, 10). Durch seine Gotteserkenntnis macht er viele gerecht[1]) (53, 11). Nachdem er seine Seele als Schuldopfer gebracht hat, lebt er um

---

[1]) In der recht complicirten Version Giesebrecht's: מֵעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה (auch Smend). Das י von יצד' soll als Suffix zu בדעת als ו treten; בדעתו sei in רְעֵבָתוֹ zu verwandeln und auf נֶפֶשׁ (50, 8) des Knechtes zu beziehen. Auch sei צֶדֶק zu lesen: „das Begehren seiner Seele wird er schauen, wird sättigen seine lechzende an Gerechtigkeit, gerecht steht da mein Knecht den Vielen, — vermissen wir die Beziehung auf das Volk. Diese Version hebt wohl die Erhöhung des Ebed an und für sich hervor, ohne an das Licht zu stellen, dass sie doch nur allein um des Volkes willen geschieht und die Verherrlichung desselben bedingt. Dass dieses der Prophet vor allem hervorheben will, steht nach der unverkennbaren Tendenz des Gedankennexus ausser Zweifel.

der Gerechtigkeit des Volkes willen. „Er lebt fort und versöhnt noch immer in alle Ewigkeit“ (Ley). Die Imperfecta in v. 10. 11. 12 lassen keinen Zweifel darüber, dass die Verherrlichung des Ebed vom Propheten in der Zukunft, in der Vollendungszeit des Reiches gedacht wird. Es steht hier unstreitig der aus Leiden und Tod entnommene Gottesknecht der letzten Zeit vor des Propheten geistigem Auge; es ist die Verklärung, welcher durch den Ebed das wahre Israel am Ende der Zeit entgegengeht; — es sind die segensreichen Wirkungen, die von ihm ausgehen sollen; — es ist die Herrlichkeit, welche Israel für sich geniesst, die Heilswirkung, die von ihm in die Völkerwelt ausfliesst, — die hier in dem Zukunftsbilde des Ebed uns als lichte Züge greifbar entgegentreten. —

Es ist eine sehr billige Weisheit, dem gegenüber immer wieder auf die Perfecta in c. 42. 49. 53 sich zu berufen. Diese Berufungsinstanz wird ja doch von denselben Exegeten c. 46. 47 ausser Acht gelassen, wo die Zerstörung Babylons als vollendete Thatsache dargestellt wird, obwohl nach allgemeiner Annahme der Standpunkt des Propheten vorher liegt; er schaut hier eben die ersten Siegeszüge des Cyrus im Geiste voraus und in der Lebhaftigkeit seiner prophetischen Anschauung sieht er Babels Zerstörung nicht erst in der Zukunft, sie wird ihm zur Gegenwart, ja sogar zu einem eben durchlebten, also vergangenen Ereignis. Ähnlich verhält es sich hier; auch hier schaut der Prophet das Leiden des Ebed in seiner glühenden, ungezügelten Zukunftserwartung als gegenwärtig, ja als vergangen an. Wo in der Schilderung des Berufsleidens des Ebed in c. 53 die Präterita stehen, sind ausserdem die einzelnen betreffenden Züge desselben in Bezug auf die zukünftige Verherrlichung, also in vergleichender Beziehung zu derselben eben in die Vergangenheit gekleidet; — auch ist nicht ausgeschlossen, dass hierfür zeitgeschichtliche, vielleicht eben durchlebte Erfahrungen mitbestimmend gewesen sind. Die historischen

Ereignisse und ihre persönlichen Ebederscheinungen, die sich in der Seele des Propheten zu ihrer Quintessenz — zu der Idealgestalt des Ebed — verdichten, sind sicherlich das concret gegebene Substrat, auf welchem sich diese Idealgestalt so erhebt, dass sich die Leiden und freudigen Erfolge ihrer früheren, historischen Genossen von Fleisch und Blut nun in idealisirter Weise wiederholen, — nun in ihren seligen Wirkungen weit über das Mass geschichtlicher Grenzen hinausgehend (vgl. 53, 11 b).

Der Ebed-Jahweberuf mit seinen Wirkungen kann daher, wenn wir nur einigermassen in exegetischer Beziehung unserem Ebed-Jahwestück gerecht werden wollen, nicht anders als mit starker Betonung seines der Zukunft zugewandten, weissagenden Charakters dargestellt werden.

XVIII.

Das Urchristentum und Ernst von Dobschütz.

Von

A. Hilgenfeld.

(Zweiter Artikel.)

Den ersten Artikel über „Das Urchristentum und Ernst v. Dobschütz“ (in dieser Zeitschrift 1905, II, S. 260—304) habe ich geschlossen mit der Ankündigung eines zweiten Artikels, welcher die Auseinandersetzung mit ihm fortsetzen sollte bis zu der Entstehung der katholischen Kirche. So meinte ich mir Verhandlungen mit vielen Anderen zu ersparen. Kaum war aber der erste Artikel gedruckt, als mir von dem jungen Marburger Theologen Rudolf Knopf zuging das stattliche Buch:

„Das nachapostolische Zeitalter der christlichen Gemeinden vom Beginne der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrian's", 1905. Da ist mit Sachkenntnis und Vermeidung ausgesprochener Polemik ziemlich derselbe Zeitraum behandelt, welcher bei Herrn v. Dobschütz den zweiten Teil des Urchristentums bildet. Von dem Zeitalter der Apostel, deren in der Kirche gangbare Bedeutung v. Dobschütz freilich erst durch Paulus geschaffen und seit dem Ausgange des ersten Jahrhunderts allgemein geworden sein lässt, erhält man in seinen „Problemen des Urchristentums" thatsächlich einen Abschluss durch die gegen das gesetzesfreie Evangelium des Paulus gerichtete Reaction des Jacobus. Paulus und Jacobus sind aber nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems und dem Beginne der Flavier-Dynastie gestorben. Nach der durch den Flavier Titus vollzogenen Zerstörung der jüdischen Hauptstadt lässt auch Herr v. Dobschütz keinen von den Zwölfen noch eine irgend bedeutende Rolle gespielt haben. Ebenso wenig Knopf, welcher mit dem Tode des Paulus und Petrus beginnt. Ein wesentlicher Unterschied ist es auch nicht, dass Herr v. Dobschütz das Urchristentum durch den Ausgang des Barkochba-Krieges (132), Knopf das nachapostolische Zeitalter mit dem Ende des Kaisers Hadrianus (138) beschliesst. Eine von Ernst v. Dobschütz wesentlich abweichende Grundansicht trägt Knopf nicht vor. Das gesetzesfreie Christentum der Heiden wird auch bei ihm seit der Zerstörung Jerusalems durch kein antipaulinisches Judenchristentum mehr gefährdet.

Eben diese Ausschliessung jedes gefährlichen Judenchristentums aus dem nachapostolischen Zeitalter ist es, was dem begabten Marburger Theologen die hohe Zufriedenheit A. Harnack's (Theol. LZtg. 1905, 14) eingetragen hat: „Man braucht nur Schwegler's 'Nachapostolisches Zeitalter' oder auch Renan's 'Origines' neben dieses Werk zu halten, um zu erkennen, wie Vieles im Grossen und im Kleinen im verflossenen Menschenalter

[das wäre ungefähr nach dem Aufkommen der Schule Albrecht Ritschl's seit 1874] in Bezug auf die Geschichte des Christentums zwischen den Jahren 70 und 140 geklärt worden ist. Der Zeitpunkt [ἡ ἐποχή] war nun wirklich gekommen, wo man zusammenfassen durfte; denn an die Stelle zahlloser Probleme und widerstreitender Meinungen ist ein Einvernehmen getreten [doch wohl zunächst nur der um Harnack Gescharten], oder doch die deutliche Einsicht, dass man ohne neues Quellenmaterial überhaupt nicht weiter kommen könne." Wäre man nur nicht zu solchem Einvernehmen gekommen durch Beseitigung des antipaulinischen Judenchristentums der Pseudoclementinen, von welchen als Quellen für das nachapostolische Zeitalter Knopf zu Harnack's Wohlgefallen ebenso abgesehen hat, wie andererseits von den apokryphen (gnostischen) Johannes- und anderen Apostel-Acten!

Sollte wirklich schon vor der Zerstörung Jerusalems die Gesetzesfreiheit des Christentums der Heiden sicher gestellt worden sein? Sollten wir mit den flavischen Kaisern bereits das nachapostolische Zeitalter beginnen dürfen? Das wäre doch nur dann statthaft, wenn die einstimmige Überlieferung der alten Kirche erwiesen unrichtig wäre, dass der Apostel Johannes in Asien noch den Anfang Kaiser Trajan's erlebt hat. Nach altkirchlicher Ansicht geht das apostolische Zeitalter erst mit dem Ausgange des ersten Jahrhunderts zu Ende [1]). So dürfen wir uns denn wohl vorbehalten, immerhin von Kaiser Nero, in dessen römischer Christenverfolgung 64 die Apostel

---

[1]) Erst in der Kaiserzeit Trajan's lässt Hegesippus (bei Euseb. H. E. III, 32, 8) alle Apostel ausgestorben und die Häresien offen aufgetreten sein: *ὡς δ᾽ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

Petrus und Paulus Märtyrer wurden, auszugehen, aber bei dem Kaiserantritte Trajan's (98) Halt zu machen, wenn sich die lange Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien bestätigen sollte. Vorher wird es erlaubt sein, auch die Zeit zwischen der neronischen Christenverfolgung in Rom (Juli 64) und der Zerstörung Jerusalems (August 70) für unseren Zweck zu untersuchen. In die nachapostolische Zeit treten wir jedenfalls ein mit dem zweiten Jahrhundert. Werden uns freilich die vier ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts schon bis zu der Entstehung der katholischen Kirche führen? Einen Ruhepunkt bietet gewiss das Ende Kaiser Hadrian's (138). Aber erst gegen Ende dieses Kaisers, seit Erbauung der Aelia Capitolina auf der Stätte Jerusalems 135, lässt Sulpicius Severus die Befreiung der Kirche von der Knechtschaft des Gesetzes, den Niedergang des Judenchristentums eingetreten sein[1]), dessen Herrschaft die Herren v. Dobschütz und Knopf schon seit dem Lebensausgange des Paulus gebrochen sein lassen. Solange das Judenchristentum herrschte, ist auch an das Bestehen der katholischen, namentlich die Heidenchristen umfassenden Kirche, welche beide genannten Forscher damals schon fertig gewesen sein lassen, nicht zu denken. Mögen sie nun Recht behalten oder nicht, auf alle Fälle bildet die Kaiserzeit Trajan's und Hadrian's einen passenden Abschnitt, mit welchem wir uns zweitens zu beschäftigen haben.

I. Das Christentum von der Christenverfolgung Nero's bis zum Kaiserantritte Trajan's.

Das nationale Judenchristentum der Urgemeinde hat uns Herr v. Dobschütz so schwächlich dargestellt, dass es den Tod seines Hauptes, des Petrus, kaum anders als

[1]) Chron. II, 31: Quia tum paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant. nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur.

im marasmus senilis überleben konnte. Dass schon in der Stellung Jesu zu dem Sabbat und dem Tempel eine principielle Erhebung über die alttestamentliche Cultusordnung, im Grunde eine Aufhebung des Gesetzes selber liege, sollen wohl seine Feinde (die Pharisäer vor allen), aber nicht seine unmittelbaren Jünger verstanden haben. Als dann schon in der Urgemeinde zu Jerusalem Nichtautopten, christgläubige Hellenisten, wie Stephanus, die Aufhebung des Gesetzes predigten, soll sich Petrus an der Spitze der Autopten, welche den Stamm der Urgemeinde bildeten, ebenso nichtssagend verhalten haben, wie bei der Reaction des Jacobus, welcher zuwider dem Sinne und Geiste seines Bruders die Heilsnotwendigkeit des Gesetzes auch für gläubige Heiden behauptete und das gesetzesfreie Evangelium des Paulus entschieden bekämpfte. Petrus hat sich ja nicht immer als Felsenmann erwiesen (vgl. Gal. II, 12). Aber ein Petrus, welchem es gleichgültig war, ob das Gesetz der Väter abgeschafft oder selbst gläubigen Heiden auferlegt werden sollte, konnte keine Widerstandskraft gegen die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen hinterlassen. Ein so schwankendes, von dem Zeitwinde hin und her geschütteltes Judenchristentum konnte keine bedeutende Zukunft haben. Anders steht es mit dem Herrenbruder Jacobus, welcher hinsichtlich des Gesetzes wenigstens nicht „lau, weder kalt noch warm“ war. Dieses kräftige Haupt der Urgemeinde sagt nichts von einem charakterlosen Judenchristentum des Petrus und der Urgemeinde. Im Gegenteil hält Jacobus mit seinen Presbytern dem aus Heidenlanden mit grossen Erfolgen nach Jerusalem zurückgekehrten Paulus nachdrücklich vor den Gesetzeszelotismus von Myriaden Gläubiger unter den Juden, von Myriaden, welche man überwiegend „in Judäa“ anzunehmen hätte, selbst wenn diese Lesart nicht den Vorzug verdiente[1]).

[1]) Act. XXI, 20. 21 nach D: *Θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* (*ἐν τοῖς Ἰουδαίοις* text. rec.) *τῶν πεπιστευκότων,*

Auf alle Fälle hat Jacobus schon bei Lebzeiten grosse Erfolge gehabt, und sein Anhang kann nach seinem Tode nicht spurlos verschwunden sein. Herr v. Dobschütz (welcher hier dem „Tübinger“ Carl Holsten gefolgt ist) stellt uns freilich den Jacobus als Haupt der christlichen Gesetzeszeloten so dar, dass er „Jesu Geist hierin so fern stand, als er ihm leiblich nahe verwandt war“. Knopf hat sich über den Stand der Gesetzesfrage in dem apostolischen Zeitalter gar nicht ausgesprochen, zeigt also nicht, wie er die Charybdis des den „Tübingern“ nicht mehr abzustreitenden Zwiespaltes in der apostolischen Zeit über Beibehaltung oder Aufhebung des mosaischen Gesetzes vermeiden kann, ohne der Scylla einer ursprünglichen Verfälschung des wahren Christentums zu verfallen, welche übrigens auch Marcion nicht blos auf Jacobus, sondern auf alle Urapostel als Charaktermenschen zurückgeführt hat.

Ganz erfolglos lässt Herr v. Dobschütz (Probl. S. 87) denn auch die judaistische Reaction des Jacobus in den heidenchristlichen Gemeinden des Paulus nicht vorübergegangen sein. „Dass dieser judaistische Angriff [auf das Missionsgebiet des Paulus] irgendwo — in Korinth oder Galatien — dauernden Erfolg gehabt habe (wie tübingischerseits [1]) wohl behauptet wurde), ist in jeder Hinsicht unwahrscheinlich . . . Die ganze Art jener Agitatoren war

---

καὶ πάντες οὗτοι (*οὗτοι* om. t. r.) *ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν, κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη* (*πάντας* add. t. r.) *Ἰουδαίους* (*λέγων* add. t. r.) *μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μήτε ἐν τοῖς* (*μηδὲ τοῖς* t. r.) *ἔθεσιν αὐτοῦ* (*αὐτοῦ* om. t. r.) *περιπατεῖν.* Die vielen Myriaden von Judenchristen in Judäa, welche sämtlich Gesetzeszeloten sind, stehen gegenüber den Judenchristen in der Diaspora, deren Gesetzestreue durch Paulus gefährdet wird.

[1]) So unüberlegt sind „die Tübinger“ nicht gewesen, dass sie die mächtige Ausbreitung des urapostolischen Judenchristentums erst von Jacobus und der judaistischen Agitation in einigen heidenchristlichen Gemeinden des Paulus hergeleitet hätten.

zu jüdisch, zu fremdartig, als dass sie damit hätten Boden fassen können. Es ist undenkbar, dass ganze heidenchristliche Gemeinden das Gesetz mit all seinen Forderungen einschliesslich Beschneidung u. s. f. auf sich genommen haben sollten [1] . . . Eins aber haben sie [die judaistischen Agitatoren] doch erreicht: Paulus und seine Gemeinden haben von nun an stärker als bisher [stärker als etwa 1. Thess. II, 12; III, 13; IV, 1 f.?] die Bedeutung des Sittlichen im Christentum betont: die Gerechtigkeit der That wird in den nachpaulinischen Schriften viel genannt, nicht das Gesetz, aber den gesetzlichen Geist haben die Heidenchristen von jenen Judaisten [des Jacobus] überkommen, und damit ein Doppeltes: bessere Zucht und grössere Enge. Sittlich ein Fortschritt ist es ein Rückschritt im Glauben. Aber der Glaube — paulinischer Glaube — ist nicht jedermanns Ding." Eine Verengung des Heidenchristentums, eine Zurückdrängung des Glaubens soll also der nachhaltige Erfolg der Reaction des Jacobus gewesen sein. Auf den guten Samen Jesu, welcher in der Aufhebung des Gesetzes durch Hellenisten, wie Stephanus und Paulus, hoffnungsvoll aufging, soll der leibliche Bruder Jesu, als die Leute schliefen, als Petrus und die anderen unmittelbaren Jünger nichts Arges sahen, Unkraut gesäet haben, so dass in dem evangelischen Acker der gesetzliche Geist aufkam und die Saat des freien Glaubens beeinträchtigte. Bei solcher Störung der Aussaat Jesu lässt Herr v. Dobschütz die schläferigen Petrus-Leute jedoch

---

[1] In Galatien war die judaistische Agitation doch nahe daran, solchen Erfolg zu erreichen (vgl. Gal. I, 6; IV, 10. 21; VI, 12). Freilich auf alle Bestimmungen des mosaischen Gesetzes wurden nicht einmal die Proselyten des Judentums verpflichtet. Seinen Galatern konnte Paulus V, 3 noch vorhalten, dass sie durch Annahme der Beschneidung sich verpflichten würden, das ganze Gesetz zu erfüllen. Auch in Korinth hatte das von den Christus-Leuten gepredigte εὐαγγέλιον ἕτερον (2. Kor. XI, 4) schon Eingang gefunden. Die Kephas-Leute werden auch dort ein milderes, nur nicht ganz charakterloses Judenchristentum vertreten haben.

noch etwas mitgewirkt haben (Probl. S. 109): „Neben den Herrenworten[1]) stand das Alte Testament und mit ihm das Gesetz. Das war verhängnisvoll: denn so ward auch aus dem Evangelium eine Art von Gesetz.“ [2]) Mit diesem Vermächtnisse an die Heidenkirche soll das Judenchristentum seine Rolle ausgespielt haben (Probl. S. 95). Abgesehen von einer judenchristlichen Gnosis, welche auf orientalische Einflüsse zurückzuführen sei[3]), „bilden sich immer deutlicher zwei Richtungen innerhalb des palästinensichen Christentums heraus: die eine, die sich ganz in sich selbst verkapselt und eine Feindschaft gegen das Heidenchristentum und dessen grossen Apostel bewahrt, eine andere, die sich mehr und mehr den Einflüssen der Grosskirche öffnet“. Die erstere Richtung wird die des charakterfesten Jacobus sein sollen, welche gegen das gesetzesfreie Evangelium des Paulus doch einen nicht unbedeutenden bleibenden Erfolg zu erringen vermochte, die andere die des gefügigen Petrus, welche in der aus dem Heidenchristentum hervorgegangenen Grosskirche schliesslich auf-

---

[1]) Probl. S. 102: „In den Kreisen der Urgemeinde sind die Herrenworte gesammelt und vielleicht von Matthäus redigirt worden.“ Matthäus ist bei unseren Markosiern eine persona minus grata.

[2]) An diesem Verhängnisse würde auch Paulus beteiligt sein. Herr v. Dobschütz schreibt (Urchristl. Gemeinden S. 141): „Das schwierige Problem, das Paulus der Heidenchristenheit vermachte, indem er ihr zugleich mit der Predigt von der Aufhebung des Gesetzes doch das Alte Testament, in dem jenes stand, als heiliges Gotteswort in die Hand gab, forderte sein Recht.“

[3]) Hier meint Herr v. Dobschütz die Pseudoclementinen, wie sie alsbald nach seiner Andeutung Hans Waitz und A. Harnack vetante Origene aus dem 2. Jahrhundert in die Zeit um 220, ja 260 verbannt haben. Ehe Harnack jetzt auch bei Knopf die Verbannung dieser Denkmäler eines paulusfeindlichen Judenchristentums aus dem Urchristentum gutheisst, mag er zuvor das in dieser Zeitschrift (1904, IV, S. 545—567; 1905, I, S. 21—72) bereits Ausgeführte widerlegen. Ritschl hat sich wohl gehütet, solche Verbannung des Pseudo-Clemens zu unternehmen.

ging, doch nicht ohne einigen „verhängnisvollen" Einfluss ausgeübt zu haben.

Zu Jacobus und Kephas kam als die dritte Säule der Urgemeinde, gleichfalls dem Paulus gegenüber ein Vertreter des Evangeliums der Beschneidung, hinzu Johannes (Gal. II, 9), ohne Zweifel der Sohn des Zebedäus. Von diesem Johannes berichtet die alte Kirche einstimmig, dass er den Petrus und den Paulus lange überlebt, in Kleinasien (Ephesus) noch die ersten Kaiserjahre Trajan's erlebt, von Schriften die erst im 3. Jahrhundert angefochtene chiliastische Apokalypse (weiter drei nicht so allgemein anerkannte Briefe und das doch schon frühe beanstandete Evangelium seines Namens) hinterlassen, aber auch in der Praxis den Quartadecimanismus nachhaltig eingeführt hat, die Jahresfeier des Abschieds-Paschamahles Jesu am 14. Nisan, welche der von Paulus sicher auch in Asien eingeführten Nichtbeobachtung (*μὴ τηρεῖν*) jüdisch-gesetzlicher Sabbate und Festzeiten widerspricht (vgl. Gal. IV, 10). A. Ritschl hat wohl dem „jüdischen Christentum" der Urapostel von Anfang an den scharfen Gegensatz gegen Paulus genommen, aber meines Wissens niemals daran gedacht, den Säulen-Johannes als den lange lebenden Apostel Kleinasiens zu beseitigen [1]). Erst Ritschl's Diadochen haben Th. Keim's Bestreitung des kleinasiatischen Jo-

[1]) In der 2. Auflage seines Werkes über „Die Entstehung der altkatholischen Kirche", 1857, S. 48 f. hat Ritschl auch das 4. Evangelium als eine echte Schrift des Apostels Johannes anerkannt. Die Johannes-Apokalypse hat ihm niemals recht zugesagt. A. a. O. S. 120 erklärte er, sie trage unter allen Schriften des N. T. am meisten judaistische Färbung, sei darum aber doch nicht judenchristlich. Erst in seinem Todesjahre hat Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II. Bd., 3. Aufl., 1889, S. 159) die von A. Harnack als das Ei des Columbus gepriesene Lösung Eberhard Vischer's (1886) angenommen, dass der Stamm der Apokalypse eine jüdische Schrift sei, welche uns in christlicher Überarbeitung vorliege, dass das Rätselbuch also von Hause aus nicht einmal christlich gewesen sei.

hannes als des Zebedaiden (seit 1867) angenommen, so auch die Herren Ernst v. Dobschütz und Rudolf Knopf. Aber es fragt sich sehr, ob man mit triftigen Gründen die einstimmige Überlieferung der alten Kirche verwirft und ob man den Urapostel Johannes am Ende gar schon vor der Zerstörung Jerusalems und den flavischen Kaisern vom Schauplatze der Geschichte entfernen darf.

Thatsächlich hat das palästinensische Judenchristentum auch bei Herrn v. Dobschütz nach dem Tode des Jacobus und des Petrus noch gar nicht ausgespielt, vielmehr in Asien bis zu Anfang des 2. Jahrhunderts lebenskräftig fortgewirkt durch einen Johannes, welchen er von dem Zebedaiden unterscheidet. „Ein starkes judenchristliches, und zwar palästinensisches Element“ sieht er (Probl. S. 91) „an einer Stelle, wo die Kritik sich gewöhnt hat, reinen Hellenismus zu finden, in dem johanneischen Christentum“. Die Apokalypse hat die Vermittelungstheologie von Ewald und Lücke bis Beyschlag einem Nichtapostel Johannes in der Zeit bald nach dem Falle Nero's (am 9. Juli 68) und kurz vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem (August 70) zugeschrieben. Die Tübingische Kritik hat die Apokalypse in derselben Zeit angesetzt, aber dem Zebedaiden Johannes als ein Denkmal urapostolischen, sogar antipaulinischen Judenchristentums zugeschrieben. Als der Versuch, das unbequeme Buch in eine jüdische Grundschrift oder deren mehrere und christliche Überarbeitung zu scheiden, nicht mehr rechten Glauben fand, gab die alte Überlieferung bei Irenäus adv. h. V, 30, 3 wenigstens ein scheinbares Recht, die Apokalypse erst nach der Zerstörung des Tempels, erst unter Kaiser Domitianus (81—96) anzusetzen, dann aber um so mehr dem Zebedaiden Johannes abzusprechen. So auch v. Dobschütz, welcher die Scheidung in eine jüdische Grundschrift und deren christliche Überarbeitung zurücktreten lässt und das Judenchristentum des Apokalyptikers anerkennt, nur nicht die „Tübinger Übertreibung“ seines Antipaulinismus (S. 93, 2).

Knopf (S. 38) bleibt dabei stehen, die Apokalypse, „im wesentlichen so wie sie vorliegt“, als „ein Zeugnis für Erfahrungen, Zustände, Stimmungen der asiatischen Gemeinden aus den Jahren von etwa 80—95“ anzusehen. Selbst wenn diese Zeitbestimmung aber zwingender sein sollte, als sie in Wirklichkeit ist, würde sie keineswegs den Apokalyptiker Johannes, welcher sieben Gemeinden Asiens, obenan Ephesus und Smyrna, im Namen Christi und des Geistes gebietet, als den Apostel, des Zebedäus Sohn, ausschliessen. Denselben Papias von Hierapolis, welcher bei Euseb. H. E. III, 39, 4 von dem unter anderen Aposteln genannten Johannes einen jüngeren Presbyter Johannes bestimmt unterscheidet, will man jetzt gar den Tod des Zebedaiden Johannes in Palästina bescheinigen lassen, wogegen ein anderer Johannes in Asien lange Zeit gewirkt habe. Wilhelm Bousset, mit welchem v. Dobschütz (Probl. S. 91) unabhängig zusammengetroffen sein will, hat nach den Ausführungen seines gründlichen Commentars zu der Offenbarung Johannis (1896, S. 47 f.) neuestens einen Aufsatz über „den Verfasser des Johannes-Evangeliums“ (Art. I in der Theol. Rundschau VIII, 1905, 6, S. 225—244) veröffentlicht, um die Einheit des kleinasiatischen Johannes als des Presbyters aufrecht zu erhalten und den Apostel Johannes von Asien auszuschliessen. Aber wie lautet der Totenschein, welchen Papias dem Zebedaiden Johannes ausgestellt haben soll?

Von den vielen Handschriften der Chronik des Georgios Hamartolos (um 850) bietet eine einzige (Coisl.) nach der Zurückberufung des Apostels Johannes aus der Insel der Verbannung nach Ephesus den Satz, dass Johannes allein von den 12 Jüngern damals noch lebte mit dem Schlusse, dass er nach der Abfassung seines Evangeliums *μαρτυρίου κατηξίωται*, wogegen die anderen Hss. ein friedliches Lebensende des Johannes berichten (*ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο*). Der gewaltsame Tod des Johannes wird nun in cod. Coisl. begründet durch die in den anderen Hss.

fehlenden Sätze: *Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτοῦ πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν. εἰπὼν γὰρ ὁ κύριος πρὸς αὐτούς* (Mt. XX, 22. 23; Mc. X, 38. 39) *Δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω; καὶ κατανευσάντων προθύμως καὶ συνθεμένων Τὸ ποτήριόν μου, φησίν, πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε. καὶ εἰκότως· ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι* (Hebr. VI, 18). *οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυμαθὴς Ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ Ματθαῖον ἑρμηνείᾳ* (in Matth. Tom. XVI, 6) *διαβεβαιοῦται ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης, ἐκ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων ὑποσημειναμένος τοῦτο μεμαθηκέναι.* Der Sünder ist hier nicht Georgios, welcher den friedlichen Lebensausgang des Johannes in Ephesus festhält, sondern ein Interpolator, welcher das Martyrium des Johannes in Ephesus herausbringt durch Berufung auf Worte des Papias, die Worte Mt. XX, 22 f.; Mc. X, 38 f., welche als Gottesworte erfüllt sein müssen, und eine Stelle des Origenes, welche nichts weiter als die Verbannung des Johannes nach Patmos enthält. Glaubwürdig war erst die Mitteilung des Philippus Sidetes († 430) in der *Χριστιανικὴ ἱστορία*, welche Carl de Boor 1888 aus einem cod. Barocc. herausgegeben hat. Da steht ohne alles Beiwerk: *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν.* Dass der Zebedaide Jacobus von Juden umgebracht ward, ist ein auffallender Ausdruck, weil er doch von dem Könige der Juden, Herodes Agrippa I., also von der Obrigkeit hingerichtet ward (Act. XII, 2). Bei Johannes (welchen Papias schwerlich schon den „Theologen" genannt hat) kann solche obrigkeitliche Hinrichtung nicht stattgefunden haben, vollends nicht zusammen mit Jacobus. Der Apostel Johannes, nicht Johannes Marcus, wie E. Schwartz gemeint hat, verhandelt ja noch später Gal. II, 9 mit Paulus,

und eine jüdische Obrigkeit, welche Todesurteile vollziehen konnte, wäre höchstens in dem jüdischen Aufstande denkbar. Aber auch eine Ermordung des Johannes durch jüdisches Volk vor dem jüdischen Aufstande würde ebenso wenig ohne jede Nachricht vorüber gegangen sein, wie die Ermordung des Herrenbruders Jacobus. Irenäus und Zeitgenossen sagen nichts von einem gewaltsamen Lebensende des Johannes, sondern lassen ihn in Ephesus bis zu der Kaiserzeit Trajan's gelebt haben, und wie man denken muss, friedlich in höchstem Alter gestorben sein[1]). Bousset meint, schon als Mc. X, 39 geschrieben ward, werde auch der Zebedaide Johannes bereits die Bluttaufe erfahren haben. Mein Amtsvorgänger L. I. Rückert war dieser Ansicht nicht, schloss vielmehr auf ein höheres Alter der Aufzeichnung dieser Worte, weil die Vorhersagung über den zweiten Zebedaiden nicht in Erfüllung gegangen sei. Zwingt uns die Angabe des Papias gleichwohl, die Überlieferung der alten Kirche preiszugeben, dass der Zebedaide Johannes sein langes Leben in Asien beschlossen hat? Bleibt uns keine andere Ausflucht übrig, als mit Zahn zu sagen, Papias, welcher doch nicht blos den Johannes, sondern auch dessen Bruder Jacobus von Juden umgebracht sein lässt, werde die Hinrichtung des Täufers Johannes durch Herodes Antipas gemeint haben? Als der Lieblings- und Busenjünger Jesu Joh. XXI, 7. 20 (vgl. XIII, 23; XIX, 26) kann nun einmal (auch nach Bousset) nur der Apostel Johannes gemeint sein. Von diesem Zebedaiden als dem Seher der Apokalypse, welcher die herrliche Wiederkunft des Messias so nahe angekündigt hatte, konnte die Sage aufkommen, dass er nicht sterben,

---

[1]) Irenaeus adv. l. II, 23, 5: *πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. παρέμενεν γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.* III, 3, 4: *ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.*

die Wiederkunft noch erleben werde (Joh. XXI, 23). Als er gleichwohl in höchstem Lebensalter starb[1]), musste die Art und Weise seines Todes die Geister beschäftigen. Gnostiker, deren *περίοδοι* schon von dem alexandrinischen Clemens benutzt sind, haben in der *μετάστασις Ἰωάννου* die Selbstbestattung des Johannes u. s. w. erdacht[2]). Kein Wunder, wenn etwa gleichzeitig Papias oder einer seiner Gewährsmänner aus Mt. XX, 22. 23 die Ermordung des Johannes durch Juden erschloss, ohne bei Zeitgenossen nur Beachtung zu finden[3]). Die namentlich durch Irenäus gesicherte Überlieferung von Johannes als dem lange lebenden und nachhaltig wirkenden Apostel Asiens stösst

---

[1]) Tertull. de anima 50: Obiit et Iohannes, quem in adventum domini remansurum frustra fuerat spes.

[2]) Vgl. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. s. w. I, 495 f.

[3]) Mit welchem Rechte sich Bousset für solches Martyrium des Zebedaiden Johannes auf Herakleon beruft, kann man aus meiner Einleitung in das N. T. S. 400 ersehen. Nicht das Mindeste beweist auch das Martyrium Andreae prius c. 2 (Acta apostolorum apocrypha ed. Bonnet. II, 1, p. 467 sq.: *καὶ ἐκληρώθη Πέτρος τὴν περιτομήν* (Gal. II, 7), *Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης* [man beachte auch hier die Zusammenstellung der beiden Zebedaiden] *τὴν ἀνατολήν* [wozu doch auch Kleinasien gehört]· *Φίλιππος τὰς πόλεις τῆς Σαμαρείας* [cf. Act. VIII, 5 sq.] *καὶ τὴν Ἀσίαν* (vgl. Polykrates Eph. bei Euseb. H. E. V, 24, 2). Was kann es vollends beweisen, wenn das Martyrologium syr. von 411 zum 27. Dec. bemerkt: „Johannes und Jacobus die Apostel Jesu“, zum 28. Dec.: „In der Stadt Rom Paulus der Apostel und Symeon Kephas“? Doch nicht mehr, als dass man auch anderswo aus Mt. XX, 22. 23 das richtige Martyrium des Johannes erschlossen, am Ende auch die Angabe des Papias gelesen hat. Dieser Schluss tritt noch deutlicher hervor bei Aphraates Hom. XXI vom Jahre 343/44, auf welchen Bousset nachträglich (Th. Rundschau 1905, Heft 7, S. 295) verweist: „Und nach ihm (Jesus) war ein gläubiger Zeuge Stephanus, welchen die Juden steinigten. Und auch Simon und Paulus waren vollkommene Zeugen, und Jacob und Johannes gingen in den Fusstapfen ihres Meisters Christus.“ Christus hat den beiden Zebedaiden gesagt, dass sie seinen Leidenskelch trinken sollen. Also muss es auch geschehen sein. Richtiger hat L. I. Rückert geurteilt.

Papias ebenso wenig um, als der falsche Pionius von Smyrna, dessen „dreiste Fälschung“ ich in dieser Zeitschrift (1905, III, S. 444—458) beleuchtet habe[1]).

Wohl aber schliesst Papias, welcher von dem Apostel Johannes einen etwas jüngeren Presbyter gleichen Namens unterscheidet, die Einzigkeit des kleinasiatischen Johannes als des Presbyters aus. Mit Bousset ist auch Herr v. Dobschütz zu dem Ergebnisse gekommen, „dass der kleinasiatische Johannes zwar nicht der Zebedaide ist, sondern der bei Papias noch deutlich von diesem unterschiedene Presbyter[2]), dieser aber ist ein Mitglied der Urgemeinde, ein Jerusalemer, der als ein Herrenjünger galt, sei es, dass er wirklich noch mit dem Herrn verkehrt hatte, sei es, dass das, wie bei Mnason, dem *ἀρχαῖος μαθητής* Apg. XXI, 16, seine Zugehörigkeit zu der Gemeinde von den ersten Zeiten her bezeichnen sollte. Die Apologetik hat sich bekanntlich viel Mühe gegeben, Palästina als Heimat des Verfassers des 4. Evangeliums zu erweisen. Sie hat m. E. durchaus Recht für den kleinasiatischen Johannes, der als Gewährsmann des [4.] Evangelisten aufzufassen ist“, also doch nicht für den 4. Evangelisten selbst, bei welchem „die Kritik sich gewöhnt hat, reinen Hellenismus zu finden“. Da kommt ja Herr v. Dob-

---

1) Dem falschen Pionius war der Apostel Johannes in Ephesus zuwider als Begründer des Quartadecimanismus, den modern Liberalen steht er im Wege als Säule des urapostolischen Judenchristentums.

2) Dazu S. 91, Anm. 2: „Nur mit einem kritischen oder exegetischen Gewaltstreich können Renan und Haussleiter einer-, Zahn andererseits diesen [Presbyter Johannes] ganz beseitigen; andererseits ist es bei sorgfältiger Untersuchung der kleinasiatischen Tradition unmöglich, beide Johannes [den Apostel und den Presbyter, welche doch Papias bezeugt], wie noch Harnack, v. Schubert u. a. wollen, neben einander [ich meine: mehr nach einander] in Kleinasien existiren zu lassen: der kleinasiatische Johannes ist nur einer, und das ist der Presbyter.“ Das Zeugnis des Papias für einen von dem Apostel verschiedenen, etwas jüngeren Presbyter Johannes zu beseitigen, sollte kein Gewaltstreich sein?

schütz selbst nicht aus mit seinem kleinasiatischen Mono-Johannes. Wie die „Tübinger“ Kritiker, muss auch er von dem Apokalyptiker Johannes, welchen er für den Presbyter hält, unterscheiden den 4. Evangelisten, einen Deutero-Johannes. Und wie soll es mit den drei Johannes-Briefen stehen? Er fährt fort: „Wir sehen auf Grund besonders der Hieronymus-Erzählung [ad Gal. VI, 10] in Johannes von Ephesus gern den greisen Apostel der Liebe, was dann zu dem etwas weichlichen 'Jünger den der Herr lieb hatte' des Evangelisten stimmt [nicht auch zu den Briefen 1. Joh. III, 11. 23; IV, 7. 11. 12; 2. Joh. 5?]. Nimmt man einmal seinen Ausgangspunkt bei den kleineren beiden Briefen, die den Namen des Presbyters an der Stirn tragen, von der Apokalypse, die zumal in ihren Sendschreiben damit eng verwandt ist[1]), so ergiebt sich ein anderes Bild. Es ist, als umwehte uns die Luft von Jerusalem.“ Herr v. Dobschütz muss aber auch hier von dem 4. Evangelisten, wie er ist, und seinem etwas weichlichen Lieblingsjünger absehen, um zu schliessen: „Das das [4.] Evangelium nicht nur gute palästinensische Ortskenntnis, sondern auch durch und durch jüdisches Gepräge in Gedanken und Ausdruck zeigt, ist eine der von der conservativen Theologie mit Recht betonten Wahrheiten, die anzuerkennen die kritische Theologie [?] sich

---

[1]) Der 1. Johannes-Brief trägt den Namen des Presbyters nicht an der Stirn, ward aber schon von Dionysius Alex. mit Recht dem Apokalyptiker abgesprochen, dem Evangelisten zuerkannt, bei Euseb. H. E. VII, 25, 22: *ἕνα τοίνυν καὶ τὸν αὐτὸν συνορᾶν τοῦ τε εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς* [1. Joh.] *χρῶτα πρόκειται. ἀλλοιοτάτη δὲ καὶ ξένη παρὰ ταῦτα ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου, μήτε ἐφαπτομένη μήτε γειτνιῶσα τούτων μηδενί, σχεδὸν ὡς εἰπεῖν μηδὲ συλλαβὴν πρὸς αὐτὰ κοινὴν ἔχουσα.* Dass Herr v. Dobschütz nicht ansteht, den 1. Johannes-Brief dem Apokalyptiker Johannes zuzuschreiben, erfährt man erst Probl. S. 94: „Der 1. Johannes-Brief giebt dieser Forderung praktischen Christentums helfender Bruderliebe fast ganz den gleichen Ausdruck [1. Joh. III, 17; IV, 20] wie der Jacobus-Brief [II, 15 f.] und das Hebräerevangelium [bei Origenes in Mt. Tom. XV, 14]“.

bereits, wenn auch nur widerstrebend, entschliesst — der Hellenismus des 4. Evangeliums gehört zusammen mit der Einheitlichkeit desselben zu den auch auf kritischer Seite nur zu häufigen vorgefassten Meinungen, die um so zäher festgehalten werden, je unbegründeter sie sind." Es giebt aber auch Behauptungen, welche um so zuversichtlicher verkündigt werden, je unbegründeter sie sind, und durch noch so kräftige Posaunenstösse fallen nicht alle Mauern ein. Den Apostel Johannes als Apokalyptiker und lange lebendes Haupt der christlichen Mehrheit Asiens werden die Conservativen und die hier mit ihnen einigen „Tübingischen" Kritiker nicht preisgeben, so lange nicht andere Gründe als bisher vorgebracht sein werden. Ebenso wenig werden die Conservativen und die „Tübinger" ihre gemeinsame Überzeugung von der Einheitlichkeit des 4. Evangeliums aufgeben, so lange für die Teilung nicht überzeugendere Gründe als bisher vorgebracht sein werden [1]. „Jüdisches Gepräge in Gedanken und Ausdruck" sollte der 4. Evangelist darbieten oder von dem vermeintlichen Mono-Johannes übernommen haben? Kann Herr v. Dobschütz es nur widerlegen, dass schon der Name „Juden" in dem 4. Evangelium einen antichristlichen Klang hat, dass der 4. Evangelist von „dem Pascha der Juden" nicht anders redet, als wir Protestanten etwa von „dem Fronleichnamsfeste der Katholiken" sprechen?

Der kleinasiatische Johannes gilt Herrn v. Dobschütz also weder als der Zebedaide noch als der 4. Evangelist, sondern nur als Apokalyptiker und Briefschreiber. Für ihn ist es „zunächst nur erwiesen, dass der kleinasiatische Johannes ein aus Palästina stammender Judenchrist war,

[1]) Da H. H. Wendt in der Schrift über das Johannes-Evangelium (1900) den kleinasiatischen Johannes als Apostel festhält, hat es bei ihm mehr Sinn, dass er in dem Evangelium seines Namens eine Urkunde von Reden und Sprüchen Jesu zu wahren sucht, als wenn man solche Reden und Sprüche nur einem Presbyter Johannes aus Jerusalem, welcher „als Herrenjünger galt", wahren möchte.

der — wahrscheinlich erst spät, vermutlich um die Zeit des jüdischen Krieges — nach Kleinasien übersiedelnd, hier grösstes Ansehen als Herrenjünger, Prophet und Asket[1]) gewann, so dass ihn nachmals die Kirche Kleinasiens als ihren Apostel feierte[2]). Dabei hat er dann viel von seiner judenchristlichen Auffassung nach Kleinasien mitgebracht. Ich meine das nicht etwa in dem Sinne, als habe Johannes die Propaganda der Judaisten [im Sinne des Jacobus] für unbedingte Gültigkeit des Gesetzes fortgeführt. Er muss, gleich Petrus, Barnabas und anderen Gliedern der Urgemeinde, für die Heiden und vielleicht auch für sich selbst auf das Gesetz verzichtet haben: das Resultat der paulinischen Mission, das er fertig vorfand, erkannte er an; aber was er nicht los werden konnte, das war der eigentümliche Geist, der nun einmal in dem Judentum steckte, der Geist der Exclusivität (bei aller Propagandalust)[3]), der ängstlichen Scheu vor Verunreinigung (den selbst Paulus nur durch kräftigen Glauben bei sich überwunden hat). Diesen Geist teilte er der Kirche Kleinasiens mit, und das war in gewisser Hinsicht heilsam, sofern gerade dort die Gefahr

---

1) Den Apokalyptiker Johannes erkennt man schon aus XIV, 4 als Asketen, aber den Evangelisten Johannes leicht als das Gegenteil von einem Asketen, wenn er Jesum an einem frohen Hochzeitsfeste teilnehmen lässt (Joh. II, 1—41), gar nicht zu reden von der Ehebrecherin (Joh. VII, 53—VIII, 11).

2) So doch schon der 4. Evangelist, da er den lange lebenden Jünger, welcher nur der kleinasiatische Johannes sein kann, als den Lieblingsjünger Jesu darstellt (Joh. XXI, 20; vgl. XIII, 23; XIX, 26). Das kann auch Bousset in dem zweiten Artikel über „den Verfasser des Johannes-Evg.“ (Theol. Rundschau 1905, 7, S. 277—295) nicht bestreiten. Aber wird Herr v. Dobschütz mit ihm gehen, wenn da (S. 289) behauptet wird: „Gerade diejenigen Stücke, in denen der Lieblingsjünger persönlich angeführt wird, tragen den Charakter phantasievoller spätester Weiterbildung evangelischer Erzählung“?

3) Exclusiv ist wohl der Apokalyptiker Johannes in mehr als einer Hinsicht, aber nicht so der 4. Evangelist, wie schon aus seiner Erzählung über die Samariterin Joh. IV, 7—26 erhellt.

eines heidnischen Libertinismus gross gewesen zu sein scheint. Die Kirche, und nicht nur die Kleinasiens, verdankt aber diesem Johannes noch etwas anderes: die Sicherstellung der realen historischen Persönlichkeit Jesu Christi und des Christentums als einer sittlich-praktischen Religion. Das klingt fast paradox, so sehr sind wir gewöhnt, gerade das Johannes-Evangelium [welches doch, wie es ist, nicht von dem kleinasiatischen Johannes herrühren soll] als das *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* anzusehen, in dem die Anfänge der christlichen Speculation und Mystik liegen. So urteilte schon Clemens von Alexandrien [bei Euseb. H. E. VI, 14, 7] und nach ihm die ganze Kirche. Und gewiss, wenn man unser viertes Evangelium nur mit den Synoptikern vergleicht, gewinnt man diesen Eindruck. Ist es aber eine Grundregel aller historischen Interpretation, jedes Werk aus seinem eigenen Milieu heraus zu begreifen, so müssen wir zum Vergleich den namentlich in Kleinasien überhandnehmenden Doketismus, die Logos-Speculation der alexandrinischen Philosophie, die hellenistische Mystik herbeiziehen. Und dann werden wir erkennen, dass es in der That das unsterbliche Verdienst des vierten Evangelisten ist [nicht des kleinasiatischen Johannes als seines Gewährsmannes?], das Christusbild, das in doketischen Rauch zu zerstieben drohte, wieder fest auf die Erde gestellt zu haben [1]). Vom ewigen Logos redeten, wie besonders Harnack betont hat, auch die Philosophen der Zeit und noch die Neuplatoniker gern, von dem fleischgewordenen Logos aber will das [4.] Evangelium [schon

---

[1]) Dieser Erkenntnis, welche doch meiner Ausführung über den gnostischen und den kanonischen Johannes (in dieser Zeitschrift 1900, I, S. 1—61) nicht fern steht, soll nach Probl. S. 94, Anm. 1 auch Pfleiderer (Urchristentum, 2. Aufl., 1902, II, S. 463. 473) gelegentlich Ausdruck gegeben haben, „doch ohne damit seine Darstellung ganz von dem Banne der älteren Auffassung zu befreien". Wir haben die grosse Zeit noch erlebt, da „die ganze Kirche" von einem sie seit Clemens von Alexandrien fesselnden Banne befreit wird.

der Gewährsmann Johannes Asiaticus] berichten. Und mit unverkennbarem Nachdruck stellt er den Centralpunkt der Verkündigung Jesu [nicht schon aller Gottesmänner des Alten Testaments?] dar: es gilt Gottes Willen zu thun[1]). . . . So hat in der Person des kleinasiatischen Johannes [auch als des Gewährsmannes des 4. Evangelisten] das Judenchristentum dem Heidenchristentum das Wertvollste geschenkt, was es hatte: das rechte Gegengewicht gegen den hellenischen Intellectualismus, Spiritualismus und Mysticismus."

Paulus hatte es Gal. II, 7 f. zu thun mit den drei Säulen des Judenchristentums: Jacobus, Kephas und Johannes. Als eine Säule des in Wahrheit antichristlichen Judaismus lässt Herr v. Dobschütz nur den Jacobus stehen. Den Petrus stellt er thatsächlich dar als ein schwankendes Rohr des Christentums jüdischer Herkunft, gleich schwächlich in Beibehaltung wie bei der Abschaffung des Gesetzes. Den Johannes als Apostel der Beschneidung lässt er ohne alle höhere Bedeutung verschwinden. Anstatt dieses Zebedaiden Johannes bietet Herr v. Dobschütz einen nicht zu den Zwölfen gehörenden Johannes als einen Vertreter des palästinensischen Judenchristentums, welcher schon der Urgemeinde angehörte, aber erst nach dem jüdischen Kriege hohe Bedeutung erlangt und nachhaltig gewirkt habe. Exclusiv soll dieser Johannes geblieben sein, wenn er auch, wie Petrus, auf das Gesetz verzichtete. Nicht reactionär, wie Jacobus, soll er nicht, wie dessen Agitatoren, durch Dringen auf Zucht und Sitte bei den Heidenchristen gesetzlichen Geist und Rückschritt im Glauben bewirkt, vielmehr der grossen Gefahr eines heidnischen Libertinismus heilsam entgegengetreten und dem hellenischen Intellectualismus, Spiritualismus und Mysticismus, welcher selbst den geschichtlichen Christus

---

[1]) Dazu S. 94, Anm. 2: „Vgl. bes. [Joh.] VII, 16 f. mit Mc. III, 35; Mt. VII, 21; VI, 10."

zu verflüchtigen drohte, das rechte Gegengewicht gegenübergestellt haben. Solchen Erfolg hat auch Paulus nicht gehabt, welchen Herr v. Dobschütz der Heidenmission die Bahn nicht erst gebrochen haben lässt. Sein Johannes Asiaticus könnte mit grösserem Rechte, als Paulus 1. Kor. XV, 8. 9, etwa geschrieben haben: „Ich bin weder einer von den Zwölfen noch ein Bruder des Herrn, aber reichlicher als sie alle habe ich Erfolge gehabt. Als den etwas weichlichen Jünger, den der Herr lieb hatte, hat mich der Evangelist meines Namens mit Unrecht dargestellt."

Zu solchen Ergebnissen ist Knopf noch nicht gelangt. Er schreibt S. 42: „Es gab in Asien im Laufe der zweiten Generation eine grosse führende Persönlichkeit, Namens Johannes, die aber leider nur ganz unklar aus dem Dunkel der Zeiten auftaucht, und über die die Überlieferungen bereits sehr früh in Verwirrung gerieten. Sicher ist es, dass es keiner der Zwölfe war, dass es nicht der Zebedaide Johannes war[1]). Wohl aber scheint er ein Mann gewesen zu sein, der, wenn auch nicht lange, mit Jesus in Berührung getreten war. Von diesem Manne, dem 'Alten' . . . scheint die johanneische Literatur, aber nicht die Apokalypse, herzustammen."

Von dem Johannes-Evangelium sagt Knopf, ohne an dessen Teilung zu denken (S. 41): „Die asiatische Christengemeinschaft, die in der Geschichte der ältesten Kirche

[1]) Wie kann aber Knopf den so lange lebenden μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς Joh. XXI, 20 f. für keinen von den Zwölfen erklären, da er doch selbst sagt (S. 400): „In Sonderheit ist zu erkennen, dass von dem grossen, in rätselhaftes Dunkel gehüllten 'Johannes' innerhalb der asiatischen Gemeinden, und zwar mit Berufung auf eine besondere Verheissung des Herrn an ihn, das Wort ausging: er wird nicht sterben, sondern noch lebendig die Ankunft seines Meisters erleben"? Keinen anderen „Johannes des Herrn Jünger" kann auch Polykarp (bei Irenaeus adv. haer. III, 3, 4) gemeint haben in der Erzählung von seinem Zusammentreffen im Badehause zu Ephesus mit Kerinth, welche Knopf (S. 328) als eine „wertvolle Anekdote" anerkennt.

eine Führerstelle einnimmt, hat als schönste, wertvollste Gabe dies Buch gezeitigt.“ Nicht „die asiatische Christengemeinschaft“ als solche, sondern die in derselben von dem gesetzesfreien Evangelium des Paulus her verbliebene Minderheit ist es, aus welcher der hohe Evangelist (vielleicht Presbyter) Johannes mit seiner Vergeistigung des von dem Apokalyptiker Johannes dort verkündigten Chiliasmus und seiner Bestreitung des von demselben als Urapostel dort eingeführten Quartadecimanismus hervorging. Wo ist die in meiner Einleitung in das N. T. S. 729 f. zusammengefasste Behauptung widerlegt, dass das Johannes-Evangelium ebenso antichiliastisch und antiquartadecimanisch ist, als der Johannes der Apokalypse und der kirchlichen Praxis in Asien chiliastisch und Urheber der jüdisch-christlichen Paschafeier der quarta decima Nisani? Diese Jahresfeier, ein Stück der Beobachtung jüdischer Fastzeiten (Gal. IV, 10) beruhte ebensowohl auf dem Gesetze wie auf dem Evangelium. Ist doch auch Offbg. XV, 3 die Ode Mosis zugleich die Ode des Lammes. „Das Evangelium der Beschneidung“ hat der Apostel Johannes auch in Asien, wo es sich vor allem um Gläubige aus den Heiden (Offbg. V, 9; VII, 9) nach Art von Proselyten (Offbg. XI, 18) handelte, nicht aufgegeben. Selbst wenn die Apokalypse erst unter Kaiser Domitian verfasst wäre, würde sie nur um so mehr bezeugen, dass das palästinensische Judenchristentum die Zerstörung Jerusalems kräftig überlebt hat.

Auch in anderen Heidenlanden hat es starke Judengemeinden gegeben, in welchen der Same des Christentums aufging, aber innerhalb der bestehenden Gesetzlichkeit. Schon von Kaiser Claudius (41—54) berichtet Sueton c. 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (vgl. Act. XVIII, 2). Die Christus-Frage erregte in Rom anhaltende Unruhen, so dass der Kaiser die christgläubigen Juden (wie Aquila und Priscilla) austrieb. Die altgläubigen Juden liess er in Rom, τῷ δὲ δὴ

πατρίῳ βίῳ χρωμένους (Beschneidung, Sabbat- und Festversammlungen) ἐκέλευσε μὴ (extra ordinem) συναθροίζεσθαι (Dio Cassius LX, 6). Hätten die christgläubigen Juden Roms die gesetzliche Lebensweise schon aufgegeben, so würde wohl ihre einfache Ausstossung aus der Synagoge genügt haben. Ruhestörende Versammlungen der römischen Judenschaft weisen zurück auf das Auftreten Christgläubiger, welche die Gesetzesreligion der Väter beibehielten[1]). Auch in der alten Hauptstadt der jüdischen Diaspora, in Alexandrien, hat der Funke des Evangeliums unter den Juden gezündet, und die Nennung eines falschen Paulus-Briefes 'ad Alexandrinos' hat schon einen Semler auf den von einem alexandrinisch gebildeten Manne verfassten Brief πρὸς Ἑβραίους geführt. Bei dem Hebräerbriefe haben wir es erlebt, dass die Liberalen unserer Tage in der Scheu vor einem kräftigen Judenchristentum dem doch sonst für sie grundlegenden Albrecht Ritschl untreu geworden sind und Albert Schwegler zugestimmt haben. Dieser hatte in seinem Werke über „das nachapostolische Zeitalter", 1846, Bd. II, S. 272 f., wohl behauptet, es könne nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, werde auch insgemein von den Auslegern zugestanden, dass „die Ἑβραῖοι des Hebräerbriefes Ebioniten sind". Aber Schwegler (II, S. 307 f.) hat nicht der gewöhnlichen Meinung beigestimmt, dass der Hebräerbrief noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei. Dagegen hat A. Ritschl in der ersten

[1]) Dass der Stamm und die Mehrheit der römischen Christenheit, noch als Paulus ihr die Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz durch Glauben an Jesus Christus so eingehend darlegte, die Gesetzesgerechtigkeit mit dem Christusglauben vereinbarte, hat schon lange vor den „Tübingern" der Ambrosiaster behauptet. Dagegen beruft sich auch Herr v. Dobschütz (Probl. S. 84) auf B. Weiss, welchem zuzugeben sei, „dass der Römerbrief nicht so sehr in den Verhältnissen Roms als in der Stimmung des Apostels seinen Grund hat". Ihm noch ganz fern stehenden Christen soll Paulus sein Herz ausgeschüttet haben über die Lehre der ihm feindlichen Judaisten.

Auflage seines Werkes über „die Entstehung der altkatholischen Kirche“, 1850, S. 264 f., behauptet, dass der Hebräerbrief noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse, weil „der Argumentation des Briefes jeder Nerv fehlen, und derselbe nur ein dialektisches Exercitium sein würde, wenn er nach dem Aufhören des levitischen Cultus geschrieben wäre“. In der zweiten Auflage seines Werkes (1857, S. 159 f.) hat Ritschl wohl den Verfasser des Hebräerbriefes in den Kreisen der Urapostel gefunden und für einen Nazaräer erklärt, aber er liess ihn doch an Ebioniten, welche der Versuchung zum Abfall vom Christentum [also Rückfall in das Judentum] ausgesetzt waren [sogar in dem noch stehenden Jerusalem], geschrieben haben. Jetzt ist, was ich nicht für möglich gehalten habe, Thatsache geworden. Durchzudringen scheint E. M. Röth's Paradoxon: Epistolam vulgo ad Hebraeos inscriptam non ad Hebraeos, id est Christianos genere Iudaeos, sed ad Christianos genere gentiles datam esse (Francof. a. M. 1836). Herr v. Dobschütz schreibt über das Problem des Hebräerbriefes (Probl. S. 90 f.): „Man hatte sich neuerdings mehr und mehr geeinigt, dass er aus den gemeinchristlichen Anschauungen der römischen Christen heraus zu verstehen sei. Da hat nach Ménégoz und Heinrici auch Bousset wieder sehr energisch seine Stimme zu gunsten judenchristlicher Voraussetzungen erhoben. Prüfen wir nochmals den Sachverhalt. Der Hauptgedanke des Schreibens (Brief passt nicht recht) ist, dass alles, was das Alte Testament zu bieten hat an Priestertum und Opferwesen, in seiner Sühnebedeutung weit überboten wird durch Jesus Christus, den Hohenpriester nach der Weise Melchisedeks, durch seinen einmaligen Opfertod und seine fortdauernde Fürbitte bei dem Vater; ist doch er der Sohn, unvergleichlich höher nicht nur als Moses und seine Propheten, sondern auch als alle Engel. [Wäre das nicht „ein dialektisches Exercitium“?] Freilich gilt es seine Schmach tragen, auch bis ins Martyrium, aber

dafür erwartet den Glaubenden eine bessere Heimat, eine ewige himmlische Stadt [ein himmlisches Jerusalem Hebr. XII, 22]. Es ist ein Trostschreiben [Hebr. XIII, 22 wird man τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως, zumal nach dem vorhergehenden παρακαλῶ, vielmehr als Ermahnungswort zu fassen haben]: Verfolgungen [Hebr. X, 32 f. vor gar langer Zeit und nach XII, 4 bisher noch nicht „bis zum Blute"], Enttäuschungen bilden den Hintergrund. Von Auseinandersetzung mit dem Judentum und seinem bestehenden Tempelcult ist gar nicht die Rede, an Jerusalem ist überhaupt nicht gedacht." Man denke: Die Ausführungen Hebr. II, 1—18 über das durch Engel geredete Wort des Gesetzes, III, 1 f. über Moses als treuen Diener in dem Hause Gottes, V—IX über das levitische Hochpriestertum Aarons mit den Gaben und Opfern, welche noch in der Gegenwart dargebracht werden (IX, 9), sollen keine Auseinandersetzung mit dem Judentum und seinem bestehenden Tempelcult bieten. An das irdische Jerusalem sollte bei der Nennung des himmlischen gar nicht gedacht sein? Herr v. Dobschütz ist auch nicht ganz sicher. Fährt er doch fort: „Wenn Judentum gemeint wäre, könnte nur hellenistisches Diaspora-Judentum gemeint sein." Ja wohl, das habe ich stets gesagt, in Alexandrien sind die gläubigen Hebräer dieses Briefes zu suchen. Dadurch, dass man jetzt über meine, in der Einleitung in das N. T., S. 352—390 zusammengefasste, in dieser Zeitschrift 1879, IV, S. 415 bis 437 und 1881, II, S. 161 f. fortgebildete Ansicht, ohne nur Kenntnis zu nehmen, hinweggeht, hat man sie noch nicht widerlegt. Herr v. Dobschütz glaubt in seinem Buche über die urchristlichen Gemeinden (1902, S. 140 f.) gezeigt zu haben, „wie auch bei Heidenchristen die geschilderte Situation [Drangsale und Erschlaffung] eine Beunruhigung, das Verlangen nach kräftiger Sühne, den Gedanken, diese auf Grund der alttestamentlichen Opfergesetzgebung [welche nach der Zerstörung des Tempels blosse Theorie war] zu beschaffen, hervorrufen konnte."

Er schliesst: „Ich glaube wirklich, bei dem Hebräerbrief handelt es sich — was die Leser betrifft — um die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für die Christen, ganz abgesehen vom Juden- und Heidenchristentum." Allerdings ein Zeichen grossartiger Erschlaffung, wenn Heidenchristen in äusserer Bedrängnis die gemeinchristliche Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments, welches „kräftige Sühne" durch Opfer nicht mehr bieten konnte, aufwerfen, so dass ihnen die unendliche Erhabenheit des neuen Gottesbundes über den alten ausführlich dargelegt werden muss. Dass diese Darlegung hinter der freien Stellung des Paulus zu der jüdischen Gesetzesreligion nicht zurückbleibt, macht Herr v. Dobschütz nicht geltend. Dann würden ja die Leser, welche über das Schwache und Unnütze des Gesetzes belehrt werden, offenbar als gläubige Hebräer erscheinen, welche an das Gesetz so gebunden waren, dass sie vor dem Abfalle zum ungläubigen Judentum zu warnen waren. Herr v. Dobschütz erkennt vielmehr bei dem Verfasser ein gewisses Judenchristentum an. „Dieser bekundet . . . eine so intime Bekanntschaft nicht nur mit dem Alten Testament, sondern mit der alexandrinisch-philonischen Art, dasselbe zu behandeln, dass er als ein hellenistischer Jude angesehen werden muss — ein Mann wie Apollos, wie schon Luther in feinem Takte riet. Der judenchristliche Charakter in diesem Sinne tritt besonders hervor durch Vergleich mit dem Barnabas-Brief, der sich ähnlich zu dem Hebräerbrief verhält wie Marcion zu Paulus." Der Brief des Barnabas ist doch so antijudaistisch, dass er den Hebräerbrief als dessen Steigerung durchaus nicht als judenchristlich, sondern erst recht als antijudaistisch erscheinen lässt.

Man kann sich wundern, dass ein so feiner Kopf, wie Ernst v. Dobschütz, zu einer so gequälten Auffassung des Hebräerbriefes gekommen ist. Aber er gehört eben zu der jetzt das grosse Wort führenden, eng verbundenen

und gut geleiteten theologischen Richtung, welche von einem mächtigen und weit verbreiteten Judenchristentum in der Urgeschichte des Christentums nichts wissen will, hier freilich auch an H. Holtzmann eine Stütze hat. Den Hebräerbrief setzt auch Knopf (S. 32 f.) erst nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem an (± 70 — ± 96) und lässt ihn gerichtet sein an „Heiden-, nicht Judenchristen“, wahrscheinlich in Rom.

So weit hat sich Adolf Jülicher (Einleitung in das N. T., 3. u. 4. Aufl., 1901, S. 115—136) denn doch nicht von Ritschl entfernt und mit solcher Zuversicht hat er sich für die Abfassung der Hebräerbriefes nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem nicht erklärt. Den Brief lässt auch er nicht an Hebräer, aber doch auch nicht an Nichthebräer geschrieben sein, „an Christen schlechthin, ohne jede Reflexion auf ihre Nationalität“ (S. 127), aber in antinomistischer Tendenz (S. 120), was ich gern anerkenne, aber doch ohne den Nomismus der ersten Leser nicht begreifen kann. Die Abfassung setzt Jülicher wohl erst in die Kaiserzeit Domitian's vor 95, seiner ersten Bezeugung durch den 1. Clemens-Brief[1]). Aber mit anerkennungswerter Aufrichtigkeit bemerkt er ausdrücklich (S. 124): „Die Mehrzahl der Forscher verlegt freilich den Brief zwischen 64 und 70, und die Unmöglichkeit dieser Datirung kann nicht erwiesen werden.“ Ich meine, dass Jülicher nicht einmal die Möglichkeit einer Abfassung nach der Zerstörung des Tempels erwiesen hat. Hier beschränke ich mich auf seine Gesamtansicht über den Hebräerbrief, von welchem er schliesslich schreibt (S. 135 f.): „Er ist ein Document aus der nachapostolischen Zeit, fast rührend für uns, weil wir einen der Besten jener Tage am Werk sehen, durch die Finessen seiner Kunsttheologie

[1]) Nach meiner Ansicht ist der erste Zeuge des Hebräerbriefes nicht der in der letzten Kaiserzeit Domitian's geschriebene 1. Clemens-, sondern der etwas früher verfasste Jacobus-Brief, vgl. Jac. II, 25 mit Hebr. XI, 31.

den Geist wieder zu beleben, der unter der Menge zu entweichen droht, einen Vertreter der sich eben bildenden kirchlichen Aristokratie, erfüllt von dem Gefühl der Verantwortlichkeit jedes Gläubigen für die Anderen (XII, 15), der lebendigste Protest gegen die pietistische Selbstzufriedenheit eines Sondergemeindetums." Der Verfasser, ein Kunsttheologe mit alexandrinischer Spitzfindigkeit, welcher der Kindermilch bedürfenden und doch pietistisch selbstzufriedenen Menge die feste Speise spitzfindiger Schriftgelehrsamkeit bietet (V, 12. 13). „Es gilt, die Leser aufzurütteln aus ihrem teils verzagten und furchtsamen, teils stumpfen, schlaffen und leichtfertigen, teils neuerungssüchtigen und beinahe zum Abfall bereiten Zustande[1]), bei ihnen unerschütterliche Festigkeit, Geduld und Mut, Ernst und Kraft, vor allem aber Stolz auf ihren Christenglauben wiederherzustellen, und zwar mit den Mitteln einer Schriftgelehrsamkeit, die die ganze Majestät dieses Christenglaubens zu demonstriren versteht. Das Vertrauen auf christliche Erkenntnis als Grundlage christlicher Kraft, oder umgekehrt die Überzeugung, dass der religiöse und sittliche Indifferentismus notwendig auf Defecte der christlichen Einsicht und des christlichen Wissens schliessen lasse, sind für Hebr. charakteristisch" (S. 116). Wer kann sich von solchen Lesern nur eine Vorstellung bilden? Ihr religiöser und sittlicher Indifferentismus erscheint wenig geeignet, ihnen so Hohes zu demonstriren. Eher könnte die pietistische Selbstzufriedenheit ihres Sondergemeindentums geeignet erscheinen für das Ermahnungswort eines alten Bekannten (XIII, 19), wäre sie nur durch den Hebräerbrief wirklich bezeugt[2]). Der Hebräerbrief

---

[1]) S. 124: „Sogar Abfall und schamlose Verleugnung des Sohnes Gottes scheint vorgekommen zu sein X, 29 cf. XII, 25". Aber Abfall zum Heidentum, auch nach XIII, 9—15 nicht „Rückfall ins Judentum" (S. 128 f.). Das vorchristliche Judentum der ersten Leser erhellt doch schon aus der von Bleek richtig erklärten Stelle Hebr. VI, 1. 2.

[2]) Dass von den ersten Lesern einige τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν

hellt sich, wie ich auch jetzt noch behaupte, auf als das Schreiben eines sogar philonisch gebildeten, dann zu einem Geistesgenossen des Paulus gewordenen Juden von Alexandrien, ich meine des Apollos selbst, an seine Volksgenossen daselbst, deren Christentum durch die Kraft des angestammten Judentums[1]), namentlich durch den bestehenden Glanz seines Tempelcultus allmählich abgeschwächt war, so dass sie von dem Rückfalle in das Judentum zu warnen[2]), zum Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft aufzufordern waren[3]). Jesus Christus nicht blos gestern,

---

schon zu verlassen pflegten, führt doch nur auf Verabsäumung der christlichen Gemeindeversammlung, keineswegs auf eigene Conventikel.

[1]) Deshalb werden weder *ἔθνη* noch *Ἕλληνες* irgendwo erwähnt.

[2]) Jülicher (S. 128 f.) beruft sich auf Hebr. XIII, 9 *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες.* „Als bunte und fremdartige Lehren würde ein Theologe des ersten Jahrhunderts nimmermehr die judaistische Predigt bezeichnet haben“. Jülicher erkennt aber doch selbst die antinomistische Tendenz an und kann den Gegensatz gegen den christlichen Opferaltar nicht hinwegschaffen in dem gleich folgenden v. 10: *ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.* Die mit *μὴ παραφέρεσθε* Angeredeten können ebenso gut früher unter die *περιπατοῦντες* gehört haben, wie unter die *λατρεύοντες*. Das sollte man aus der ersten Ausgabe von Ritschl's Werk gelernt haben, dass das Gesetz nach Hebr. VII, 16; IX, 10 (wo auch seine Satzungen über Speise und Trank nebst *διαφόροι βαπτισμοῖς* erwähnt werden) nur fleischliches Gebot enthält, also dem Christentum fremde, mannichfache oder verschiedene Lehren, wie es denn wegen des Schwachen und Unnützen nichts vollendet hat (Hebr. VII, 18. 19). An „etwas Neues“, was seit kurzem an die Leser herantritt, hat man wahrlich nicht zu denken.

[3]) Hebr. XIII, 13 *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν (Ἰησοῦν) ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες* hat schon Theophylakt erklärt: *ἔξω τῆς παρεμβολῆς ἀνὰ τοῦ ἔξω τῆς κατὰ νόμον γενώμεθα πολιτείας.* Jülicher (S. 129, wo man auch über VII, 18. 19 liest, dass der Verfasser nur „am glänzendsten demonstriren“ wolle) erneuert nur die Erklärung des Chrysostomos, dass die Leser der Welt und ihren Lüsten entsagen sollen: „Das Lager, das verlassen werden soll, ist die Welt (X, 5; XI, 7. 38) des Scheines mit ihrer Lust.“

sondern auch heute derselbe und in Ewigkeit (XIII, 8). So aufgefasst, hat der Hebräerbrief Saft und Kraft und erscheint nicht als eine theologische Doctor-Dissertation, geschrieben für eine stumpfe Menge von Indifferenten.

Richtig ist es, dass der etwa 25 Jahre nach dem Falle des Tempels zu Jerusalem geschriebene erste Brief des römischen Clemens c. XL f. von demselben und den Opfern so spricht, wie wenn sie noch beständen, aber nicht um den levitischen Tempelcultus als unnütz darzustellen, sondern um ihn auf den christlichen Gottesdienst zu übertragen [1]). Welche Bedeutung die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels sonst für das gesetzesfreie Heidenchristentum hatte, lehrt der Brief des Barnabas, welchen Knopf (S. 37 f.) wenigstens geneigt ist noch dem Ende des ersten Jahrhunderts (ich meine: unter Kaiser Nerva 96—97) zuzuschreiben. Da wird das Unvollkommene und Unnütze des levitischen Tempelcultus gar nicht mehr

„Den Patronen der Hebräer-Hypothese", die wir die castra Iudaismi verstehen, hält er entgegen: „Die Leser selber hätten so dunkle Rede schwerlich verstanden, und eine seltsame Rhetorik wäre es, die den Hauptgedanken des Briefes so nebenbei, gelegentlich einer Erörterung über Opfer untergebracht und sich davon Erfolg versprochen hätte." So stumpf haben wir die ersten Leser eines solchen Briefes, selbst wenn sie nicht Hebräer von Alexandrien gewesen sein sollten, eben nicht zu denken. Schon III, 12 sind sie gewarnt vor dem σιῆναιἀπὸ ἀπο θεοῦ ζῶντος, VI, 4 f. vor solcher Verfehlung, welche keine Vergebung mehr finden könne. Gerade die Nichtigkeit der Opfer des levitischen Priestertums ist ihnen ausführlich dargelegt VII—X. Da sollten die Leser bei einer schliesslichen Ausführung über den wahren Opferaltar, welcher durch Jesu Leiden ἔξω τῖς πύλης bezeichnet wird, es schwerlich haben verstehen können, dass ihr Auszug zu Jesu ἔξω τῆς παρεμβολῆς den Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft bedeutet?

[1]) Bei dieser Gelegenheit kann ich doch die Bemerkung nicht unterlassen, dass Knopf meine Arbeiten über das Novum Testamentum intra et extra canonem receptum völlig bei Seite lässt und sogar (S. 164) das verderbte ἐπινομὴν des cod. Alex., dessen aus cod. Hieros. oder Constantin. (ἐπιδομὴν) gewonnene Berichtigung (ἐπὶ δοκιμῇ) die syrische Übersetzung sofort bestätigte, noch beibehält.

ausgeführt. Die Gottverlassenheit Israels ist durch die That erwiesen (c. IV, p. 11, 7. 8 ed. meae II). Das weltliche Heiligtum des alten, nach Hebr. VIII, 12; IX, 1 alternden, dem Verschwinden nahen Bundes ist verschwunden, im Kriege zerstört von den Feinden (c. XVI). Dahin ist die Hoffnung der Juden auf ihren Tempel als das Haus Gottes, und gerade von den heidnischen Zerstörern wird der Tempel Gottes wieder aufgebaut werden als die heidnische Christenheit. Der vernichtende Schlag, welchen das Judentum erfuhr, hat ihm die Anziehungskraft für gläubige Juden genommen. Aber auch am Ende des ersten Jahrhunderts war die Gesetzesfreiheit der christgläubigen Heiden nicht allgemein anerkannt. Dem Namen nach (translate) wahrt noch die römische Gemeinde, deren Sendschreiben den Namen des Clemens erhalten hat, die bleibende Geltung des Gesetzes. Der wohl alexandrinische Barnabas aber verweist nachdrücklich auf die Propheten, ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς προσήλυτοι (ἐπίλυτοι) τῷ ἐκείνων νόμῳ c. III, p. 8, 6. 7). Der vorpaulinische Anschluss gläubiger Heiden an die Gesetzesreligion gilt diesem Barnabas als ein Scheitern an der Klippe des den Christen gefährlichen Gesetzes der Juden. Als sündhaft gilt ihm die Behauptung gewisser Zeitgenossen, ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων (Iudaeorum) καὶ ἡμῶν ἐστιν (IV, p. 8. 10), wie der Apokalyptiker Johannes XI, 19 nur eine einzige διαθήκη Gottes anerkennt. Sollte es sich nicht noch auf den bösen Weg des den Christen mit den Juden gemeinsamen Gottesbundes beziehen, wenn Barnabas c. IV p. 10, 8 ermahnt: μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι [χωρὶς νόμου διὰ πίστεως], ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος? Hebr. X, 25 rügt gläubige Hebräer, welche Versammlungen der Gemeinde verabsäumen, und mahnt sie zu öffentlicher Aussprache (παρακαλοῦντες), um so mehr, je mehr sie den Tag (Christi) kommen sehen. Barnabas scheint Christen zu mahnen, welche die für sich selbst ohne Gesetz erreichte Glaubens-

gerechtigkeit nicht zu gemeinem Nutzen öffentlich geltend machen.

Dass der Glaubensgerechtigkeit paulinischer Lehre die Rechtfertigung durch Gesetz und Werke entschieden entgegengestellt ward, lehrt doch der Brief des Jacobus, welchen Herr v. Dobschütz in dieser Hinsicht bei Seite lässt, ebenso Knopf, welcher (S. 34 f.) geneigt ist, den Brief erst dem zweiten Jahrhundert zuzuweisen. Mit diesen beiden jugendlichen Forschern über die Grundschriften des Hermas-Hirten und des Pseudo-Clemens, welche ich bis auf das Ende des ersten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückführe, noch weiter zu verhandeln, habe ich nicht nötig, da sie ja auf meine langjährigen Forschungen nicht einmal eingehen. Die Thatsache werden aber auch sie nicht umstossen können, dass der älteste christliche Gnostiker, Kerinth, mit welchem der ephesische Johannes noch zusammentraf, ausgegangen ist von einem Christentum mit Beschneidung, Sabbatfeier, irdischem Messiasreiche und Verwerfung des Paulus, also von einem antipaulinischen Judenchristentum. Auch das steht fest, dass Kaiser Domitian die Christen noch als Judengenossen behandelte, „qui vel improfessi iudaicam viverent vitam“ (Sueton. c. 12).

Hier mögen die Ergebnisse genügen, dass zu Anfang dieses Zeitraumes gläubig gewordene Hebräer ein schwächliches Judenchristentum beweisen, aber nachgiebig nicht gegen die Gesetzesfreiheit gläubiger Heiden, sondern gegen die jüdische Gesetzesreligion; dass während dieses ganzen Zeitraumes das urapostolische Judenchristentum durch den Apostel Johannes in der Provinz Asien, wo Paulus zuerst erfolgreich eingedrungen war, die Vorherrschaft behielt und namentlich durch Einführung einer jüdisch-christlichen Jahresfeier der quarta decima behauptete; dass noch am Ausgange dieses Zeitraumes der Palästina näher stehende Brief des Jacobus das gesetzesfreie Christentum des Paulus in seiner Grundlehre bestritt, wogegen der Brief des Barnabas

als Nachfolger des Hebräerbriefes die völlige Losreissung des Christentums von der jüdischen Gesetzesreligion verfocht. Angebahnt erscheint bereits eine Einigung in dem römischen Clemens-Briefe, welcher die Geltung des Gesetzes wahrt, aber in christlicher Übertragung. Längst meine ich nachgewiesen zu haben, dass solche Ausgleichung auch wahrzunehmen ist in dem abendländischen Marcus-Evangelium und den morgenländischen Lucas-Schriften. So lässt sich denn auch in den vier ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts oder bis zu der Kaiserzeit des Antoninus Pius voraus erwarten zwar noch kein abschliessender Friede, wohl aber ein Fortschritt der Annäherung und Einigung.

II. Das Christentum unter den Kaisern Trajanus und Hadrianus.

Das letzte Problem, welches Herr v. Dobschütz behandelt, ist „Urchristentum und Katholicismus" (S. 110 bis 132). Unter diesen Gesichtspunkt stellt er das Christentum der drei ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts. Er schliesst ja das Urchristentum mit dem Barkochba-Kriege, welcher freilich erst 132 ausgebrochen ist, aber bis 135 gedauert hat. Von der Zeit um 130 sagt er: „Hier erst erlöschen die letzten unmittelbaren Berührungen mit der Zeit Jesu; hier erst findet das Judenchristentum seinen definitiven Ausschluss aus der Synagoge so gut wie aus der Gesamtkirche . . . Um das Jahr 130 macht sich in der Heidenkirche überall ein Neues geltend, was dann zum Katholicismus hinführt: die Auffassung des Christentums als einer praktischen Philosophie, einer Culturmacht im Staatsleben bei den Apologeten, das Beginnen theologischer Studien bei Gnostikern und Ketzerbestreitern, das Aufhören der alten Naivität in den Fragen der Lehre, das rapide Zurücktreten der eschatologischen Stimmung, das Sicheinrichten in der Welt in jeder Hinsicht." Führt

alles dieses wirklich schon zum Katholicismus hin? Die „Gesamtkirche", welche dem Heidenchristentum entspricht, würde schon seit der nicht mehr an das Gesetz gebundenen Heidenmission, und da diese dem von Petrus und Genossen nicht verstandenen, von Jacobus verkehrten Sinne Jesu gemäss ist, von der Stiftung des Christentums an bestanden haben, wie die Katholiken lehren. Sie würde aber den Namen *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* nur als Verbindung der einzelnen Orts- und Landeskirchen verdienen. Der definitive Ausschluss des Judenchristentums aus der Gesamtkirche kann doch keine höhere Bedeutung haben, wenn sich das palästinensische Judenchristentum schon zuvor entweder mit seiner Feindschaft gegen das Heidenchristentum und Paulus „ganz in sich verkapselt" oder „sich mehr und mehr den Einflüssen der Grosskirche" geöffnet hätte (S. 95). Von inneren Krisen des Christentums sollte in den ersten drei Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts kaum noch die Rede sein? Die alte Kirche lässt gerade unter Trajan und Hadrian die grosse Krisis des Kampfes mit der gnostischen Häresie begonnen haben (s. o. S. 519, Anm. 1). Herr v. Dobschütz lässt zu dieser Zeit Gnostiker und Ketzerbestreiter gemeinsam theologische Studien beginnen. Aufrichtig hebt er selbst ein Bedenken hervor: „Es ist richtig, dass wir von einer allgemeinen, katholischen Kirche erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts reden können ... Die Zeit von 130—180, die Zeit der Apologeten und Gnostiker, ist eine Übergangsperiode." Dieses halbe Jahrhundert will er nicht mehr zu dem Urchristentum rechnen, sondern als Übergangsperiode „die Vorbereitung zu der neuen Zeit, die sich daraus entwickelt," auffassen. Knopf, welchen die Nennung der *καθολικὴ ἐκκλησία* in den Briefen des Ignatius nicht bewegt, über die Kaiserzeit Trajan's herabzugehen (S. 37), bezeichnet doch (S. 324) die Zeit nach 140 als „das Zeitalter des werdenden Katholicismus". Thatsächlich erkennt er also an, dass die Begründung des Katholicismus um 140 noch nicht fertig gewesen ist. Wie

sollte auch schon in den vier ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts die Kirche ihre Lehre und Verfassung so befestigt haben, dass sie den stolzen Namen der katholischen Kirche führen konnte?

Soll der Ausschluss des paulusfeindlichen Judenchristentums auch erst durch den Ausgang des Barkochba-Krieges definitiv geworden sein, so kann der Fortschritt der heidenchristlichen Gesamtkirche zu der katholischen Kirche, wenn der Name irgend welche Bedeutung haben soll, doch nicht eher erfolgt sein, als der Heidenkirche von dem palästinensischen Judenchristentum keine Gefahr mehr drohte. Ernst v. Dobschütz (Probl. S. 44 f.) und Knopf (S. 26 f.) müssen es aber selbst anerkennen, dass das palästinensische Judenchristentum bis etwa 106 eine starke Stellung hatte durch die vicemessianische Geltung der nächsten Blutsverwandten Jesu, des Jacobus und des Symeon, an welcher selbst zwei Grossneffen Jesu teilnahmen. Übergehen können sie wohl, aber nicht aus der Welt schaffen das Zeugnis einer Schicht der Pseudo-Clementinen, offenbar der *Πέτρου περίοδοι*, welches nach 135 keinen Sinn mehr haben würde, dass die Urgemeinde in Jerusalem zur Abwehr des Paulinismus den Anspruch erhob, kein Lehrer unter den Heiden dürfe zugelassen werden, welcher nicht das Zeugnis einer vor Jacobus oder dessen Nachfolger in Jerusalem bestandenen Prüfung bringe (Clem. Rec. IV, 35). Das palästinensische Judenchristentum hat sich also vor 135 mit seiner Feindschaft gegen Paulus gar nicht so „in sich verkapselt“, dass es die Herrschaft über das Heidenchristentum aufgegeben hätte. Wenigstens im Morgenlande kann es damals nicht ohne mächtigen Einfluss gewesen sein. Schon früher haben die *Πέτρου κηρύγματα* der „gesetzwidrigen und albernen Lehre“ des Paulus eine geheime schriftliche Lehrüberlieferung gegenüber gestellt. Bezeichnend ist es, dass Knopf (S. 44 f.) das in Bruchstücken erhaltene antijudaistische *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*), welches er 100—120 ansetzt, nicht

einmal nach seinem Verhältnisse zu jener gleichnamigen Schrift untersucht [1]). Bei dem Hirten des Hermas, welcher der römischen Kirche angehört, aber weder die Namen „Christus“ und „Christen“ bietet noch das Wort „Evangelium“ irgendwo gebraucht, hält Knopf (S. 39 f.) sich nur an die vorliegende Gestalt des Buches, dessen Entstehung sich wohl durch einen längeren Zeitraum hindurchziehe; aber eine Überarbeitung unverkennbar judenchristlicher Grundschriften, des Hermas pastoralis und des Hermas apocalypticus, welche ich in der zweiten Ausgabe des Buches (1881) unterschieden habe, erkennt er nicht an. Bei den Briefen des Ignatius findet Knopf (S. 36 f.) die Zweifel an der Echtheit, welche immer wieder erhoben werden, wohlverständlich, aber nicht durchschlagend, so dass auch er deren Entstehung in die Jahre 107—117 ansetzt. In den Gemeinden von Magnesia und Philadelphia bekämpft nun aber Ignatius noch sehr ernstlich einen christlichen Judaismus. Knopf, welcher (S. 305) auch die Irrlehrer der Pastoralbriefe als eine einzige, theoretische Speculation und praktische Askese auf Auslegung des A. T. stützende Erscheinung zusammenfasst, kommt (S. 311 f.) darauf hinaus, dass dieser Judaismus in Magnesia und Philadelphia nicht einmal eine selbständige Irrlehre, sondern nur eine Beigabe des sonst bekämpften christologischen Doketismus gewesen sei. Dieselben Doketen, welche dem Christus auf Erden die wirkliche Leiblichkeit völlig absprechen, sollen andererseits die Gemeinden dazu haben bewegen wollen, „gewisse Stücke des jüdischen Gesetzes auf sich zu nehmen“. Solche Ansicht ist auch für Herrn v. Dobschütz (Urchristliche Gemeinden S. 173) unmöglich. Derselbe erkennt vielmehr neben dem Doketismus in den Briefen des Ignatius als zweite Gefahr den Judaismus an, welcher freilich mit der

---

[1]) Darüber habe ich mich noch in dem ersten Hefte dieses Jahrgangs S. 36 f. ausgesprochen. Da ist (S. 39 f.) auch schon gehandelt über Elxai, welchen ich hier nicht noch weiter geltend mache.

alten, von Palästina ausgehenden judaistischen Agitation nichts mehr zu thun gehabt habe, vielmehr einfach eine Reaction biblischer Legalität gegen den sittlichen Indifferentismus jener speculativen Theologie gewesen sei. Wozu mache ich diese Bemerkungen? Sie sollen darauf hinweisen, dass die von den modernen Liberalen behauptete Ohnmacht des paulusfeindlichen Judenchristentums zu Anfang des zweiten Jahrhunderts den Zeugnissen der Geschichte nicht entspricht, und dass man längst gegebene Nachweisungen erst zu widerlegen hat, ehe man über sie zur Tagesordnung übergeht.

Der Gnosticismus ist zur Zeit der genannten beiden Kaiser allerdings, wie die alte Kirche bezeugt, in das Christentum eingedrungen und nicht von vorn herein mit der Kirche zerfallen gewesen. Aber wie ist dieses Eindringen geschehen? Herr v. Dobschütz hat seine Ansicht zusammengefasst in dem Schriftchen über „das apostolische Zeitalter" (1905, S. 64 f.). Die Gnosis gilt ihm von Hause aus als hellenisch-orientalische Religionsmengerei, deren Mittelpunkt das Verlangen nach Erlösung der Seele war, wozu auch Speculationen über Ursprung und Wesen der Welt, aber auch magischer Aberglauben dienten. Anstatt sittlicher Abzielung die hier erstrebte Wiedervereinigung mit dem göttlichen Urquell durch Askese oder Entsinnlichung [1]). Diese Gedankenwelt beobachtet Herr v. Dobschütz schon zur Zeit des Paulus in den phrygischen Gemeinden Kolossä, Hierapolis und Laodicea. Ich will die in meiner Einleitung in das N. T. S. 663 f. dargelegten Gründe, dass der Kolosserbrief wohl den reinen Paulinismus vertritt, aber in späterer Zeit, nach dem Auftreten der judaistischen Gnosis Kerinth's, hier nicht wiederholen [2]). Nur darauf will ich hinweisen, dass Kerinth

---

[1]) Mit Recht hebt Knopf (S. 334 f.) auch das andere Extrem libertinischer Missachtung des Fleisches hervor.

[2]) Jülicher schreibt (Einl., 3. 4. Aufl. S. 105 f.): „Der 'Gnosticismus' aber, der in Col. bestritten wird, ist sogar älter als das Christen-

wohl eine dualistische, aber keine doketische Christologie gelehrt hat, und dass der christologische Doketismus in dem Kolosserbriefe noch nicht bestritten wird. Herr v. Dobschütz lässt hier bekämpft sein die Lehre: „Der göttliche Christus hat nur einen Scheinleib (Doketismus); er wurde nur zum Schein gekreuzigt, factisch entflog er, das Symbol des Kreuzes als das grosse Mysterium zurücklassend." Kol. II, 14. 15 lehrt nun nichts weiter, als dass Christus auslöschte die gegen uns durch die Verordnungen (des Gesetzes) bestehende Schuldschrift und sie wegschaffte durch Annagelung an das Kreuz, dass er *ἀπεκδυσάμενος* (seinen kosmischen Leib ausziehend) die Herrschaften und die Gewalten (des Kosmos) bloss stellte in Freimütigkeit als Triumphator über sie an ihm (dem Kreuze). Unverkennbar ist der Gegensatz gegen die judenchristliche Lehre, dass Christus am Kreuze nicht des Nomos Ende sei. Der Nomos, welchen der echte Paulus Gal. III, 19 noch durch Engel Gottes verkündigt sein liess, ist schon so, wie es erst in der gnostischen Zeit geschah, mit den herrschenden Mächten des Kosmos verbunden. Der Triumph Christi am Kreuze über die kosmischen Mächte durch Ausziehen seines Leibes hat nur dann Sinn und Bedeutung gegen die Verfechter eines kosmischen Nomismus, wenn er die Ablegung eines kosmischen Leibes zur Anlegung der ornamenta triumphalia aussagt. Ein blosser Scheinleib würde Christum schon von vorn herein dem Nomos, welcher nur für den Kosmos gilt, entzogen haben und kann von Nomisten nimmermehr behauptet sein. Nicht darauf legt der Paulus des Kolosserbriefes Gewicht, dass Christus am Kreuze wahres Blut vergossen hat, sondern darauf, dass er am Kreuze den kosmischen Leib, in welchem er unter den Nomos geboren war (Gal. IV, 4), abgelegt hat und als Triumphator über die Herrscher des Kosmos

---

tum. Freilich fehlt sonst jedes Zeugnis von solchen Philosophen um 63 in Südwestphrygien."

durch das Blut seines Kreuzes in Versöhnungsfrieden gebracht hat nicht blos was auf der Erde, sondern auch was im Himmel ist (I, 20), im Himmel, wohin der echte Paulus die Versöhnung noch nicht ausgedehnt hat.

Ist also in dem Kolosserbriefe von christologischem Doketismus noch gar nicht die Rede, so setzen die Briefe des Ignatius bereits dessen volle Ausbildung voraus. Können sie schon der Kaiserzeit Trajan's zugeschrieben werden? Unter Kaiser Hadrian hat doch der erste christliche Gnostiker, welcher kein antipaulinischer Nomist war, wie Kerinth, hat Saturninus das grösste Aufsehen gemacht durch seine doketische Christologie. Als die erste doketische Erscheinung des Urvaters in dem Kosmos unter den Juden hat wohl schon der Magier Simon Jesum, den nur scheinbar gekreuzigten „Sohn Gottes", anerkannt, aber nur um sich selbst die höhere Erscheinung unter den Samaritern als der „Vater" selbst, unter den übrigen Völkern als „heiliger Geist" vorzubehalten (vgl. m. Ketzergeschichte S. 175 f.). Nachdem Menander die kosmische Erscheinung des Urvaters selbst zu der Erscheinung des Gesandten der „virtus incognita hominibus", für welchen er sich selbst erklärte, abgeschwächt hatte, war es Saturninus, welcher in Jesus den Gesandten des unbekannten Urvaters anerkannte und denselben rein doketisch in dem Kosmos erschienen sein liess. Wer kann es glauben, dass die schroffen Doketen der Ignatius-Briefe den tiefen Eindruck und grossen Erfolg solcher Christologie dem Saturninus bereits vorweggenommen, vollends dass sie zwischen Kerinth und Saturninus eine Verbindung des Doketismus mit dem antisimonischen Nomismus darstellen sollten? Dass der Ignatius der Briefe selbst die gnostische Lehre eines wesenhaften Unterschiedes von Gutem und Bösem in der Menschheit vorträgt (s. m. Ausgabe p. 265 sq.), kann Knopf nicht bestreiten. Er muss es aber selbst erwähnen, dass Irenäus a. h. I, 24, 2 den Saturninus ausdrücklich als den ersten bezeichnet, welcher zwei Geschlechter von Menschen

lehrte, ein von Hause aus böses, ein von Hause aus gutes. A. Ritschl hat den Ignatius der 7 Briefe, deren Beziehungen zu dem ausgebildeten Gnosticismus er nicht verkannte, als den falschen Ignatius bezeichnet. Seine Diadochen, zu welchen O. Pfleiderer in der 2. Auflage seines Werkes über „das Urchristentum“ (1902) sich gesellt, setzen sich über die Zeugnisse und die Gesetze der Geschichte hinweg, um mit katholischen und anglicanischen Episkopalisten den von Trajan 115 hingerichteten Ignatius als den Verfasser dieser Briefe zu verfechten.

Der monarchische Episkopat, welchen der Ignatius dieser Briefe so überspannt, dass das einfache Gemeindeglied nicht einmal eine Privatansicht über das Edle haben soll (Magn. VII, 1), erscheint zu Anfang des zweiten Jahrhunderts selbst Herrn v. Dobschütz (Probl. S. 115) als ein Rätsel. „Man zeige die Urkunden für die Einführung des monarchischen Episkopates, für das ganze System des Katholicismus. Auch darüber schweigen die Quellen. Es ist uns ein Rätsel.“ Knopf schliesst (S. 221) seine eingehende Untersuchung über die Entstehung des monarchischen Episkopates mit dem Ergebnisse: „Seine Wurzeln mögen in der vom tiefsten Dunkel bedeckten Zeit der zweiten Generation, den Jahren zwischen der neronischen Christenhetze [welche sich doch auf Rom beschränkte] und dem Anfange der neunziger Jahre liegen.“ In den Ignatianen findet Knopf (S. 219) den monarchischen Episkopat aber noch beschränkt auf die einzelne Gemeinde. Sollte er nicht zusammenhängen mit der katholischen Kirche? Ignatius schreibt Smyrn. VIII, 2: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Das Katholische bezeichnet den Gegensatz der Einigung, der *ἕνωσις*, gegen die Teilung, den *μερισμός*, welchen Ignatius ad Philad. II, 1; III, 1; VII, 2 (bis); VIII, 1; Smyrn. VII, 2 rügt, gegen das *μερίζειν* (Magn. III, 1) und das *σχίζειν* (Philad. III, 2), gegen Häresie und Schisma, welche nicht auf die Einzel-

gemeinden beschränkt sind, der ἑνότης τῆς ἐκκλησίας überhaupt (Philad. III, 2) gegenüberstehen. Wo sind aber in den Darstellungen der Herren v. Dobschütz und Knopf von dem Christentum der flavischen und trajanischen Zeiten die gefährlichen Teilungen und Spaltungen, gegen welche die katholische Einigung gerichtet sein könnte? Da geht ja alles so glatt her, bei Herrn v. Dobschütz auf der schiefen Ebene der steigenden Vergesetzlichung des seinem Ursprunge nach gesetzesfreien Christentums. Da erscheint alles so „gemeinchristlich", dass man die Benennung ἡ κοινὴ ἐκκλησία weit passender finden müsste als ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Die Absonderung der Häretiker von der ecclesia vulgaris, welche bessere Köpfe und kräftigere Charaktere nicht befriedigen konnte, würde dann begreiflicher werden.

In Wirklichkeit zieht sich durch das nachapostolische Zeitalter, welches erst mit der Kaiserzeit Trajan's schliesst und noch die Kaiserzeit des Antoninus Pius umfasst, noch hindurch mindestens der Unterschied des urapostolischen und des paulinischen Christentums, so gewiss auch die Einigung und Ausgleichung im Fortschritte begriffen war. Das Judenchristentum war auch durch den völligen Untergang Jerusalems nicht so gebrochen, dass es nicht, wie die auf Grund von Pseudo-Petrinen gearbeiteten Pseudo-Clementinen lehren, immer noch in der Gesamtchristenheit hätte seine Stimme erheben können. Hat die Gnosis zuerst in dem Judenchristentum Eingang gefunden und die Frage nach dem Verhältnisse des Evangeliums zu dem Nomos gesteigert zu der Frage nach dem Verhältnisse des Christentums zu dem Kosmos, so musste die Gnosis vollends in dem Heidenchristentum zünden und das hyperkosmische Christentum über das Judentum als die Religion des kosmischen Nomos erheben. Die schroffe Losreissung des hyperkosmischen Christentums von dem Kosmos und Nomos des Judengottes durch Marcion führte vollends zu einer inneren Krisis, in welcher die Mehrzahl der Christenheit

im Unterschiede von vielen Häresien oder Secten-Gemeinschaften und deren μερικαῖς ἐκκλησίαις bei aller Freiheit von dem Buchstaben des jüdischen Gesetzes doch den geschichtlichen Zusammenhang mit der Religion des Judentums und die Weltstellung des Christentums wahrte. Als dann Kaiser Marcus Aurelius die erworbene Weltstellung des Christentums anfeindete, kam die Einigung und Ausgleichung der inneren Unterschiede zum Abschluss. Die Gefährdung des geschichtlichen Zusammenhanges des Christentums mit der väterlichen Religion Jesu und der Apostel ward abgewehrt. Unter der Losung „Petrus und Paulus“ kam die volle Einigung des urapostolischen und des paulinischen Christentums zu stande. Reif ward dann „die katholische Kirche“, zu welcher sich Polykarp von Smyrna als Märtyrer unter Marcus Aurelius bekannte, zu welcher ein Zeitgenosse desselben schon den Ignatius von Antiochien sich bekannt haben lässt.

Die mit vielem Geschicke von Ernst v. Dobschütz geschriebenen „Probleme des apostolischen Zeitalters“ werden durch Rudolf Knopf's mit grosser Sorgfalt ausgearbeitetes „Nachapostolisches Zeitalter“ ergänzt zu einer Gesamtdarlegung der von Adolf Harnack mit grossem, aber, wie ich meine, wenigstens in der Gesamtauffassung unverdienten Erfolge vertretenen Auffassung des Urchristentums. Der „Tübingische“ Anflug des reactionären Jacobus und seiner „verhängnisvollen“ Nachwirkung ist freilich bei Knopf, schon weil er ja das apostolische Zeitalter nicht behandeln wollte, nicht zu spüren. Auch bei Knopf tritt der Unterschied, ja Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christentums so zurück, dass von dessen Ausgleichung in der doppelten Gefährdung durch den heidnischen Kaiserstaat und die gnostische Häresie durch die Bildung der katholischen Kirche nicht die Rede ist. So bemerkt denn selbst Harnack trotz hoher Befriedigung über ihn: „Das Ringen und Werden, welches diesen Abschnitt der Geschichte der Kirche in besonderem Masse

charakterisirt, tritt nicht lebendig genug hervor; die Farben erscheinen oft blasser als sie waren." Wie kann aber gerade Harnack diese Lebendigkeit und Farbenstärke vermissen, da er einerseits das Judenchristentum schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts „rapide" zurückgetreten sein lässt und die antipaulinischen Pseudo-Clementinen bis tief in das dritte Jahrhundert verbannt, andererseits den Gnosticismus wenigstens von der inneren Entwickelung des Christentums möglichst fern hält, dessen Losreissung von der jüdischen Gesetzesreligion gar nicht mehr gefördert, sondern nur übertrieben haben lässt? Geht man in dieser Richtung, wie Knopf, noch etwas weiter [1]), so macht man am Ende den brausenden Strom des Urchristentums zu einem stillen Wasser, welches auch für katholische Fahrzeuge ruhig genug ist. Pro flumine stagnum! War die Begründung der katholischen Kirche so einfach, und wird sie schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts durch die Briefe des Ignatius bezeugt, so sieht man kaum ein, weshalb sie nicht schon von Anfang des Christentums an bestanden haben sollte. Wenn man freilich dafür den Johannes als den Apostel Kleinasiens beseitigt, so tritt man am Ende nicht einmal in ein „Einvernehmen" mit sich selbst. Mit der „rückläufigen Bewegung zur Tradition" kann sich solche Kritik nicht vertragen. Alle Achtung vor der unermüdlichen Arbeit auf dieser Seite und bereitwillige Annahme mancher Anregungen. Aber so weit ist man doch wahrlich noch nicht gekommen, „dass man ohne neues Quellenmaterial überhaupt nicht weiter kommen" könnte. Im Gegenteil sollte man ernstlich prüfen, ob man das vorhandene Quellenmaterial auch unbefangen und vorurteilsfrei ausgebeutet hat.

---

[1]) „Die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums", welche Knopf (Theol. Lztg. 1903, 11) meiner Kritik der Ignatius-Briefe entgegengehalten hat, mag man nun noch weiter beurteilen, als ich sie in dieser Zeitschrift (1903, IV, S. 499—505) darstellen konnte.

XIX.

Der kleinasiatische Johannes und Wilhelm Bousset.

Von

A. Hilgenfeld.

In der voranstehenden Abhandlung konnte Wilhelm Bousset's zweiter Artikel über „den Verfasser des Johannes-Evangeliums“ (Theol. Rundschau 1905, Heft 7, S. 273—295) nicht mehr eingehend berücksichtigt werden. Daher ein besonderer Nachtrag. Dass das 1888 bekannt gewordene Zeugnis des Papias über die Ermordung der beiden Zebedaiden durch Juden uns durchaus kein Recht giebt, den Apostel Johannes von dem kleinasiatischen Johannes als dem Apokalyptiker und in Ephesus die Kaiserzeit Trajan's noch erlebenden Jünger zu unterscheiden, wird das Voranstehende dargethan haben. Diejenigen, welche gleichwohl die Verschiedenheit behaupten, haben die Frage zu beantworten, wie sich der Evangelist Johannes, mit welchem der Verfasser des ersten Johannes-Briefes und der Presbyter vom 2. 3. Joh. mindestens sehr gleichartig ist, zu dem Apokalyptiker und Makrobiotiker von Ephesus verhält. Bousset führt auf diesen, obwohl er kein Apostel gewesen sei, die Idealgestalt des Lieblings- und Busenjüngers bei dem 4. Evangelisten zurück.

Wir lesen S. 279 f.: „Mehr und mehr war dieser Johannes als der einzig Überlebende einer grossen Vergangenheit in den Augen bereits seiner Zeitgenossen ein unmittelbarer Jünger des Herrn, mit dem er sich thatsächlich (s. u. [S. 289 f.]) vielleicht gar nicht, vielleicht

nur ganz lose berührt hatte, geworden. Mehr und mehr hatte man ihn als den Zeugen κατ' ἐξοχήν zu betrachten sich gewöhnt. Bestimmte evangelische Überlieferungen waren in seinem Kreise in Umlauf gewesen. Man war sich bewusst, dass man hier noch unmittelbare lebendige Tradition gegenüber der schriftlich fixirten besass. Da schreibt einige Decennien nach dem Tode jenes Jüngers ein Unbekannter das vierte Evangelium. Ihm wächst jener Zeuge zu einer Idealgestalt empor, die er allen anderen überordnet, die er in die unmittelbare Umgebung des Herrn einführt, in dessen Namen er ein Evangelium schreibt unter Verwendung mancherlei von ihm ausgegangener neben die synoptische Überlieferung tretender Traditionen." In den Zeugnissen des Papias über die Evangelienschriften des Marcus und des Matthäus findet Bousset (S. 281 f.) nicht etwa die Angabe schriftlicher Quellen, welche Papias für seine λογίων κυριακῶν ἐξήγησις anerkannte, sondern eine bereits auf den kleinasiatischen Johannes zurückzuführende „Stimmung gegenüber den älteren Evangelien, die wohl schliesslich dahin führen konnte, dass man in den Kreisen dieses Presbyters ein Evangelium schuf, mit dem man die schon geschriebenen zu überbieten und zu corrigiren suchte".

Fürwahr ein mehr als kühnes Unternehmen, einen Jerusalemiten, welcher sich höchstens ganz lose mit Jesu berührt, dann der Urgemeinde angehört hatte, aber in Kleinasien unter Kaiser Domitian sich durch die Apokalypse bekannt gemacht und bis zur Kaiserzeit Trajan's in Ephesus gelebt hatte, einige Jahrzehnte nach seinem Tode als den allen Aposteln übergeordneten Lieblingsjünger in die unmittelbare Umgebung des Herrn einzuführen, die älteren Evangelienschriften, welche den Petrus als den ersten Apostel darstellen, so „zu überbieten und zu corrigiren". „Von der Art der Evangelienüberlieferung des kleinasiatischen Johannes" erhält Bousset selbst (S. 289) „keinen allzu hohen Begriff", da er den von ihm über-

lieferten Ausspruch Jesu über die Weintrauben und Weizenähren des Messias-Reiches (bei Irenäus adv. haer. V, 33, 3) „für Jesus ganz unmöglich" nennt. Für den chiliastischen Apokalyptiker Johannes ist solche Steigerung zu einer Art von Myriasmus nicht unmöglich, aber unmöglich konnte sie dem antichiliastischen Evangelisten Johannes zusagen und Anlass zu höchster Idealisirung des von Jerusalem nach Ephesus verschlagenen Nichtzebedaiden Johannes geben.

Bousset meint, der Evangelist Johannes rechne den zum Lieblingsjünger Jesu idealisirten kleinasiatischen Johannes wenigstens noch nicht zu den Zwölfen, will in dem 4. Evangelium sogar einen gewissen Gegensatz der *μαθηταὶ* gegen die *δώδεκα* wahrnehmen und behauptet vollends (S. 281 f.): „Gerade diejenigen Stücke, in denen der Lieblingsjünger persönlich angeführt wird, tragen den Charakter phantasievoller spätester Weiterbildung evangelischer Erzählung". Zunächst ist es die Hauptfrage, ob der 4. Evangelist sich noch scheuen sollte, seinen Lieblingsjünger unter die Zwölfapostel aufzunehmen.

Von dem ersten Jüngerpaare Jesu nennt Joh. I, 40 nur den Andreas, welcher doch einer von den Zwölfen war. Sollte er den anderen, welchen er nicht nennt, von den Zwölfen unterschieden haben? Sollte der 4. Evangelist es gewagt haben, den kleinasiatischen Johannes, welcher kein Apostel war, incognito mit dem Petrus-Bruder Andreas vor Petrus selbst, welcher doch als der erste der Apostel galt, in die unmittelbare Jüngerschaft Jesu einzuschmuggeln? Der Ungenannte ist auf alle Fälle einzurechnen in die von II, 2 an genannten *μαθηταί*, und ich sehe nicht ein, weshalb er nicht auch unter die VI, 67. 70. 71 erwähnten *δώδεκα*, zu welchen Judas Ischariot gehört, gerechnet werden dürfte. Zwischen den „Jüngern" und den „Zwölfen" findet wohl der Unterschied statt, dass VI, 66 von den über die Rede in Kapernaum murrenden „Jüngern" viele von Jesu weggehen, was von den „Zwölfen" nicht einmal Judas thut. Aber das ist nur der Unterschied eines weiteren

und eines engeren Jüngerkreises. Ist Judas der „Mann von Karioth" im Stamme Juda (Jos. XV, 25), so hat Bousset kein Recht, aus den spöttischen Worten der Brüder Jesu VII, 3 auf einen gewissen Gegensatz der (mehr jüdischen) *μαθηταὶ* gegen „die galiläischen *δώδεκα*" zu schliessen. Zu den „phantasievollen" Ausführungen über den Lieblingsjünger kommen wir bei dem letzten Mahle Jesu. Als der Teufel schon in das Herz des Judas geschossen hatte (XIII, 2), ist XIII, 23. 25 der *εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν*, welcher an dem Busen Jesu lag und auf seine Brust fiel, unbestritten der Ungenannte des ersten Jüngerpaares, der *σύζυγος* des Apostels Andreas. Den Ungenannten aber auszuschliessen von der Auswahl der Zwölf, zu welchen der sich an ihn wendende Petrus gehört (XIII, 24), ist vollends unstatthaft, da Jesus eben erst (XIII, 18) zu den Anwesenden gesagt hat: *ἐγὼ οἶδα οὓς ἐξελεξάμην* (vgl. XV, 16. 19) und alsbald (XIII, 26) dem Zwölfmanne Judas Ischariot den Bissen reicht. Man muss geradezu verblendet sein, wenn man hier nicht neben den Zwölfmännern Petrus und Judas Ischariot als den hoch über ihnen stehenden Busenjünger den Zwölfmann Johannes erkennt. Dieser Apostel, der Sohn des nach Mc. I, 20 wohlhabenden Zebedäus, ist auch unverkennbar der *ἄλλος μαθητής*, welcher Joh. XVIII, 25 f. dem verhafteten Jesus mit Petrus in den Hof des Hochpriesters nachfolgt und als dessen Bekannter dem Petrus Eingang verschafft. Die höchste Auszeichnung erhält der Ungenannte am Kreuze Joh. XIX, 25 f. Da stehen die Mutter Jesu und deren Schwester, die Maria des Klopas (Gattin) und die Maria Magdalena [1]). Jesus sieht die Mutter und den Jünger *ὃν ἠγάπα*. Die eigene Mutter vertraut er nicht seinen Brüdern,

---

[1]) „Phantasievoll" erscheint hier nicht blos der Evangelist, sondern auch Bousset selbst (S. 289, 1), welcher mit dem kleinasiatischen Johannes den Johannes (Marcus) zusammengebracht findet durch dessen Mutter Maria, welche in Jerusalem ein Haus bewohnte (Act. XII, 12). Von dieser ist gar nicht die Rede.

ihren leiblichen Söhnen, sondern dem Lieblingsjünger an, welcher sie dann in sein Eigentum nimmt. Wieder ein Zug, welcher für den Lieblingsjünger als den Sohn des wohlhabenden Zebedäus spricht. Gewiss ist der Lieblingsjünger auch der Augenzeuge, auf welchen sich der Evangelist XIX, 35 für den Lanzenstich beruft. Die Berufung wird sich beziehen auf den kleinasiatischen Johannes als den Verfasser der Apokalypse I, 7 *καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν* (vgl. Zach. XII, 10). Um so weniger wird daran zu zweifeln sein, dass der 4. Evangelist den kleinasiatischen Johannes als Apostel angesehen hat. An dem Auferstehungsmorgen benachrichtigt Maria Magdalena Joh. XX, 2 von dem geöffneten Grabmale sofort den Simon Petrus *καὶ τὸν ἄλλον μαθητήν, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*. Wenn dieser zuerst zu dem Grabmale kommt, Petrus zuerst eingeht (v. 4—9), so wird jeder Unbefangene den Lieblingsjünger für einen richtigen Zwölfmann halten, welcher mit den Ersten der Zwölf eine Art Wettlauf unternimmt. An dem Abende kommt der Auferstandene zu den versammelten Jüngern, welchen er durch Anhauchung den h. Geist und Macht zur Sündenvergebung erteilt (Joh. XX, 19—23). Das ist die erste Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern, von welchen wir den Lieblingsjünger nicht ausschliessen dürfen. Ausgeschlossen wird als abwesend nur Thomas, *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα*, welcher nicht glaubt, was ihm *οἱ ἄλλοι μαθηταὶ* sagen (XX, 24. 25). Von einem Gegensatze der *μαθηταὶ* und der *δώδεκα* wird Bousset (S. 279, 2) hier Wenige überzeugen. Erst durch eine zweite Erscheinung des Auferstandenen wird auch der Zwölfmann Thomas überzeugt (XX, 26—29). Die dritte Erscheinung des Auferstandenen vor 7 Jüngern erzählt das Schlusscapitel XXI, welches sich weder durch die Sprache noch durch den Inhalt von dem Vorhergehenden unterscheidet. An dem See von Tiberias sind versammelt die Apostel Petrus und Thomas [1]), der rätselhafte Nathanael,

[1]) Th. Zahn hat bei der Herstellung der neuesten Logia-Funde

in welchem ich den Apostolus suffectus Matthias gefunden habe, *καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο* (v. 2). Wozu wird vor einem ungenannten Jüngerpaare noch besonders erwähnt das Apostelpaar des Zebedaiden? Wahrlich nicht, damit die Leser bei dem im Folgenden hervortretenden Lieblingsjünger an den Zebedaiden Johannes nicht denken sollten. Die Erwähnung kann vielmehr nur den Sinn haben, dass die Leser in dem ungenannten Lieblingsjünger einen der beiden Zebedaiden verstehen sollen. Vorbereitet sind sie auf v. 7, wo nach dem auf Geheiss des unerkannt am Ufer stehenden Auferstandenen mit reichem Erfolge geschehenen Fischzuge[2]) *ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*, zu Petrus sagt: „der Herr ist es." Vorbereitet sind die Leser auf v. 15—23, wo Jesus nach dem geheimnisvollen Frühstücke dem Petrus mit dreimaliger Frage, ob er ihn liebe (zuerst *πλέον τούτων*), den Vorzug, seine Lämmlein oder Schäflein zu hüten, den primatus ecclesiae erteilt, aber dem Petrus auch die Nachfolge im Kreuzestode andeutet; wo dann Petrus (v. 20—23) mit einem Blicke auf den nachfolgenden Jünger, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*, noch unverkennbarer den Busenjünger des letzten Mahles XIII, 23. 25 bezeichnet, nach diesem (offenbar nach seinem Lebensende) fragt und die Antwort erhält: „Wenn ich will, dass er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?" Aus diesem Worte wird erklärt der

---

von Oxyrynchos „die Zusammenstellung des Petrus mit Thomas aller Analogie in der kanonischen und apokryphen Tradition widersprechend" gefunden. Als ich ihm entgegnete (in dieser Zeitschrift 1905, III, S. 347), habe auch ich an Joh. XXI, 2 nicht gedacht.

[2]) Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir auf die in dieser Zeitschrift (1898, III, S. 480) gegebene Lösung der Fischzahl Joh. XXI, 11 *ρνγ'* = *Ναθαναὴλ* $\overline{γ}$ (vgl. v. 2) wieder hinzuweisen. So fällt auch ein weiteres Licht auf die Voranstellung von Petrus, Thomas und Nathanael Joh. XXI, 2. Es sind drei Personen, nach welchen die drei Erscheinungen des Auferstandenen für Jünger genannt werden: 1) Joh. XX, 19—23 *ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ* $\overline{Α}$, 2) Joh. XX, 26—29 *ΘΩΜΑΣ* $\overline{Β}$, 3) Joh. XXI *ΝΑΘΑΝΑΗΛ* $\overline{Γ}$ = 153.

Ausgang der Sage unter den Brüdern, *ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει*. In dieser Erklärung liegt, was Bousset nicht verkennt, Kenntnis der Thatsache, dass der Lieblingsjünger gestorben ist, ohne die herrliche Ankunft Christi zu erleben. Bestätigt wird aber auch die Thatsache, dass über den Tod des ephesischen Johannes mancherlei geredet sein muss. Widersprach es doch der zuversichtlichen Ankündigung des Apokalyptikers Johannes, dass die herrliche Ankunft des auferweckten Messias alsbald, ohne Zweifel noch bei seinen Lebzeiten erfolgen werde. Da mochten nicht blos Manche meinen, er sei gar nicht gestorben, sondern habe sich freiwillig in das Grab wie in ein Bett zum Schlafe gelegt, Andere, sich stützend auf das Herrenwort Mt. XX, 22. 23; Mc. X, 38. 39, glauben, dass er, wie Papias berichtet, von den Juden (heimlich) umgebracht sei. Der Verfasser von Joh. c. XXI, welchen ich von dem 4. Evangelisten nicht unterscheiden kann, begnügt sich, die Grundvoraussetzung, dass der Seher der Apokalypse nicht sterben werde, aus dem Missverständnisse eines Herrenwortes herzuleiten. Aber gerade hier unterlässt er die Andeutung nicht, dass der von ihm über alle Apostel Erhobene einer von den beiden Söhnen des Zebedäus, also ein Apostel war. Schon an sich konnte gegen Petrus als den Primas ecclesiae designatus nur ein richtiger Apostel auf solche Weise in Betracht kommen.

Hat der 4. Evangelist nur wenige Jahrzehnte nach dem Tode des kleinasiatischen Johannes geschrieben, so ist es kaum möglich, ihm eine Verwechselung desselben mit dem Apostel Johannes zuzuschreiben. Bousset (S. 291 f.) beseitigt das bestimmte Zeugnis Justin's Dial. c. 81 für den Apokalyptiker Johannes als Apostel mit der Bemerkung, dass Justin Asien nur vorübergehend berührt habe. Das noch bestimmtere Zeugnis des Irenäus sucht er abzuschwächen, da Irenäus nur seine frühere Jugend in Asien verlebt habe. Wenig soll es bedeuten, dass Irenäus dort den Polykarp von Johannes reden hörte.

Aber hat es nichts zu bedeuten, wenn Polykarp (nach Irenaeus ap. Eus. H. E. V, 24, 16) um 155 sich vor dem römischen Bischofe Aniketos feierlich darauf beruft, dass er „mit Johannes dem Jünger des Herrn und den übrigen Aposteln, mit welchen er verkehrte, immer beobachtet habe“ die quarta decima? Diese Berufung bezieht sich freilich auch auf Philippus in Hierapolis, dessen Verwechselung mit dem Apostel gleichen Namens auch Bousset schon bei Papias erwiesen findet. Erwiesen doch nur für diejenigen, welche die Apostelgeschichte als ein Werk aus Einem Gusse festhalten [1]). Eine Spur von dem kleinasiatischen Johannes als Nichtapostel findet Bousset noch bei Polykrates von Ephesus, welcher (bei Euseb. H. E. V, 24, 3) den in Ephesus ruhenden Busenjünger Johannes auch als *μάρτυς καὶ διδάσκαλος* bezeichnet. Der dem Lehrer vorangestellte Zeuge verrät aber erst recht nichts von einem das Leben beschliessenden Märtyrertode durch jüdische Mörder, sondern weist hin auf das römische Öl-märtyrertum, welches der Apostel Johannes überlebt haben soll. Gar nichts hat es vollends auf sich, wenn in dem Muratorianum Zeile 9 zu lesen ist: Iohannis ex discipulis, Zeile 14: Andreae ex apostolis. Für so unsinnig darf man den Verfasser nicht halten, dass er das erste Jüngerpaar Joh. I, 40 in einen blossen Jünger und einen richtigen Apostel hätte scheiden wollen.

Es thut mir aufrichtig leid, einen so tüchtigen und verdienten Mann, wie Bousset, auf solchen Wegen wandeln zu sehen.

---

[1]) Hier genüge die Verweisung auf meine Bemerkung zu Act. XXI, 8. 9 in Act. app. graece et lat. p. 294. Bei dem Evangelisten Philippus in Cäsarea sind die 4 (oder 3) prophetischen Töchter, welche dem Apostel Johannes in Hierapolis angehören (s. Act. app. gr. et lat. p. 225), ganz müssig, da der Prophet Agabos aus Judäa dem Paulus das ihm in Jerusalem bevorstehende Schicksal symbolisch kundthut.

XX.

Zu Gregorios von Neocäsarea.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Wenn ich auf die Überlieferung des grossen Pontischen Bischofs mit wenigen Bemerkungen zurückzugreifen mir erlaube, so geschieht das nicht, um meine seiner Zeit in den Jahrbüchern für prot. Theol., in meinen „Ges. patrist. Untersuchungen“ und in der Zeitschrift für wiss. Theol. veröffentlichten Forschungen weiter zu führen, sondern um einigen meiner Ergebnisse durch den Hinweis auf die ihnen von Seiten der Fachgenossen bisher zu Teil gewordene Behandlung eine etwas festere Stellung in der akademischen Überlieferung zu sichern.

Ich darf daran erinnern, dass Preuschen's Ausführungen im I. Bande von Harnack's „Geschichte der altchristlichen Litteratur“ volle zehn Jahre zurückliegen (1893) und Krüger's Äusserungen in seiner „Geschichte der altchristlichen Litteratur“ nur wenige Jahre jünger sind (1895, die „Nachträge“ vom Jahre 1897). Was hier für zwei mit Gregorios' von Neocäsarea Namen in Verbindung gebrachte Schriften vorläufig festgelegt ist, bedarf nachgerade wirklich der Berichtigung. Ich meine die Schriften *Περὶ θεότητος* und *Περὶ ψυχῆς*. Es wird in der That Zeit, dass beide aus den Abschnitten, unter denen wir sie in den beiden genannten, für Forschungs- und Lehrzwecke doch vielfach allein massgebenden Werken

immer noch geführt sehen, endgültig einmal ausgethan werden, erstere, der ursprünglich griechischen Überlieferung entsprechend, als einem ganz bestimmten anderen Verfasser, letztere als ihrem bisher grundlos angezweifelten Verfasser wirklich zugehörig.

Ruhig und unangefochten ruhte die kleine Schrift *Περὶ θεότητος* seit vielen Jahrzehnten in den Hss. und mehreren gedruckten Ausgaben des Nazianzeners, man hatte sich wenig um sie gekümmert. In den Streit der Meinungen wurde sie plötzlich hineingezogen, als Victor Ryssel im Anhang zu seiner höchst verdienstlichen Schrift über „Gregorius Thaumaturgus" (Sein Leben und seine Schriften. Leipzig 1880) S. 65—160 „Zwei Schriften Gregor's des Wunderthäters, aus einer syrischen Übersetzung ins Deutsche übertragen" veröffentlichte, deren erste „Die Schrift an Philagrius über die Wesensgleichheit" war. Von dieser führte ich sofort[1]) den Nachweis, dass uns die griechische Urschrift noch erhalten und zwar mit der Aufschrift *Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος* als ein Werk des Gregorios von Nazianz überliefert sei[2]). Mir selbst war sie durch meine Nazianzenischen Forschungen schon von meiner Studienzeit her vertraut. Hatte doch mein Lehrer Dorner in seiner „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" I, S. 904/905 gerade diese Schrift, trotzdem er sie als eine „vielleicht unechte" bezeichnete, besonders herangezogen und ihren tiefsinnigen trinitarischen Erörterungen in der Darlegung der Lehre des Nazianzeners eine hervorragende Stelle eingeräumt. Ja es scheint ihm auf Grund dessen der Zweifel

---

[1]) Jahrb. f. prot. Theol. VII, 1881, S. 379—384, in der Sonderausgabe meines „Brief an Diognetos", Leipzig 1881, S. 200—207.

[2]) Von der nebenher laufenden Überlieferung, welche die Schrift als Epist. 46 unter die Werke des Gregorios von Nyssa versetzt, kann hier ruhig abgesehen werden. Will man ihr einen Wert beilegen, so kann es nur der sein, dass sie gleichfalls für Abfassung im 4. Jahrhundert zeugt.

an ihrer Echtheit später völlig geschwunden zu sein, da er sich des weiteren (a. a. O. S. 936 u. 937) einfach also auf sie beruft: „Vgl. Gregor. Naz. *Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος* ed. Basil. S. 193.“ Im Anschluss an ihn hatte ich in meiner ersten patristischen Abhandlung: „Quaestionum Nazianzenarum specimen“ (Wandsbeck 1876) die Gedanken der Schrift in demselben trinitarischen Zusammenhange verwertet. Wie bedenklich es nun ist, auf Grund einer neuen Veröffentlichung allein, ohne Hinzuziehung der im Augenblick nicht beachteten anderweitigen Überlieferung ein Urteil abzugeben, geht aus dem Verhalten der beiden nächsten Beurteiler der Schrift Ryssel's hervor. G. Lechler erklärte[1]) von der Schrift: „Dass der Gedankengehalt dem dritten Jahrhundert entspreche und nicht auf die Zeit der arianischen oder gar der christologischen Kämpfe hinweise, dass somit der Abfassung durch Gregor [von Neocäsarea] nichts im Wege stehe, hat der Verf. überzeugend gezeigt.“ Und H. Holtzmann erachtete[2]) „die Echtheit beider Schriften, durch welche Gregor erst zu einer greifbaren Grösse für die Dogmengeschichte erhoben ist“, für „schlagend nachgewiesen“.

Ich hatte gleich bei Mitteilung des obigen Thatbestandes erklärt, dass über die Verfasserschaft der Schrift endgültig erst eine nochmalige genauere Prüfung sowie eine sorgfältige Vergleichung derselben mit anderen Werken ähnlichen Inhalts von Gregorios von Nazianz und den uns sonst bekannten Schriften des Gregorios von Neocäsarea entscheiden könne. Dieser Arbeit unterzog ich mich sofort im folgenden Jahre (1882)[3]) und bewies, dass Gregorios von Nazianz der Verfasser der Schrift ist. Dies Ergebnis blieb, wie das ja leider so häufig der Fall ist, gänzlich unbeachtet, zumal auch Lüdemann im Theol. Jahresber. II (1882), S. 110 meine Arbeit mit

[1]) Literar. Centralblatt 1880, Nr. 20, Sp. 641 ff.

[2]) Deutsche Litteraturzeitung I, Nr. 11, Sp. 361.

[3]) Jahrb. f. prot. Theol. VIII, S. 343—384; S. 553—568.

dem oberflächlichen und völlig unzureichenden Urteil verabschiedete, Dräseke „sucht Greg. von Naz. als Verfasser der Schrift Περὶ θεότητος zu erweisen. Erwiesen hat er wohl, dass dieselbe nicht im 3. Jahrhundert verfasst zu sein braucht." Sogar Harnack liess meine Nachweisungen unbeachtet, wie aus seiner Berufung nur auf Ryssel und aus seinen Worten in der Dogmengeschichte (I, 1886, S. 647) hervorgeht: „Zwar ist die Echtheit der ihm [Greg. Thaum.] beigelegten Schrift über die Wesensgleichheit [schon Lechler hatte 1880 die nach dem Syrischen vorauszusetzende Überschrift Περὶ τῆς ὁμοουσίας beanstandet, ohne die richtige Περὶ τῆς θεότητος zu kennen, während Harnack doch hier gerade auf Gregor. Naz. Ep. 243, Opp. II, p. 196 sq. ed. Paris. 1840, verweist] noch nicht entschieden, sie gehört aber jedenfalls der Zeit vor Athanasius an."

Erst als ich meine Arbeit über die Schrift den Fachgenossen noch einmal in einem Buche[1]) vorlegte, hat man sich eingehender mit ihr befasst. Das Urteil lautete nunmehr wesentlich anders als wenige Jahre zuvor von Seiten Lüdemann's und Harnack's. Während Engelbrecht[2]) nach sachgemässer Darlegung des Zweckes und Zieles meiner einzelnen Arbeiten den wissenschaftlichen Ergebnissen derselben Anspruch „auf allgemeine Zustimmung" zuerkannte, sah Zöckler[3]) den a. a. O. in der vierten Abhandlung betreffs der Schrift Περὶ θεότητος geführten Beweis, dass diese „thatsächlich von Gregorios von Nazianz verfasst ist", für erbracht an. Auch Wendland erkannte in seinem Jahresbericht über die Kirchenväter[4]) die Thatsache an, dass ich es „aus inneren Gründen" „wahrscheinlich" gemacht, „dass die griechische Tradition

[1]) Gesammelte patristische Untersuchungen (Altona u. Leipzig 1889), S. 103—162.

[2]) Berliner philologische Wochenschrift X, 1890, Nr. 21, Sp. 670.

[3]) Evangelische Kirchen-Zeitung 1889, Nr. 49, Sp. 912.

[4]) Archiv für Geschichte der Philosophie VII, 3, S. 433.

mit Recht dem Gregor von Nazianz das Werk zuschreibe". Und endlich weise ich auf Gelzer's Urteil hin, der[1]) meine Ausführungen für „sehr beachtenswert" erklärte. „Mit gutem Grunde", sagte er, „wird an Euagrios als Adressaten festgehalten; der Verf. erkennt in ihm den Freund und Diakon Gregor's, den späteren ägyptischen Asketen. Er zeigt ausführlich gegen Ryssel, dass die Schrift bereits die Kämpfe mit den Arianern voraussetze und dem Lehrtypus des 4. Jahrhunderts entspreche. Vor allem wichtig sind dann die Erörterungen, wonach die dogmatischen Vorstellungen, besonders bezüglich der Trinität, sich sachlich und sprachlich vollkommen mit parallelen Gedankenreihen in den sonstigen Schriften des Nazianzeners decken; wertvoll sind auch die Zusammenstellungen, welche zeigen, dass der bei Gregorios stark hervortretende Platonismus ebenso in der Rede an Euagrios wiederkehrt. Jedenfalls werden die, welche die Schrift auch fernerhin dem Nazianzener absprechen, eingehend mit des Verfassers Erörterungen zu rechnen haben."

Soviel mir bekannt geworden ist, hat niemand bisher einen Versuch dazu gemacht. Ich finde nur in der Realencyklopädie³ VII (1899), S. 144, 21 eine beachtenswerte Äusserung von Loofs. Trotz meiner, wie er sich ausdrückt, „geschickten und vielfach gebilligten Verteidigung" der Abfassung der Schrift durch Gregorios von Nazianz will ihm diese „aus den opp. I, 196 genannten Gründen nicht einleuchten"; doch wagt er es „auch nicht mehr, für die Autorschaft des Thaumaturgen einzutreten (wie ThLZ. 1884, Sp. 552); Nichtwissen ist hier nicht Unwissenheit". Gewiss nicht, man kann das aber auch anders nennen. — Insbesondere hat sich Harnack meines Wissens nicht veranlasst gesehen, noch einmal auf die, wie der Zusammenhang in seiner Dogmengeschichte deutlich zeigt, doch nicht unwichtige Schrift *Περὶ θεότητος* noch einmal zurück-

[1]) Wochenschrift für klassische Philologie 1892, Nr. 4, Sp. 94.

zukommen. Im I. Bande seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur“ ist die Arbeit über Gregorios Thaumaturgos bekanntlich Preuschen zugefallen. Harnack erklärt in der Vorrede S. VII, er habe mit Preuschen „stetig während zweier Jahre über seine Artikel verhandelt“ und habe einzelne Artikel „controlirt sowie andere ergänzt“; aber für die Frage, von der hier die Rede, ist nichts Erspriessliches dabei herausgekommen. Zwar verweist Preuschen im Eingange seines Artikels (S. 429) auf die beiden von Ryssel aus dem Syrischen veröffentlichten Schriften, „von denen eine höchstwahrscheinlich seinem Namensvetter Gregorius von Nazianz angehört, unter dessen Werken auch das griechische Original erhalten ist (s. die Nachweisungen von Dräseke, Patristische Untersuchungen 1889, 103 ff.);“ — aber er stellt gleichwohl *Περὶ ϑεότητος* (S. 431, Nr. 11) unter die Schriften, die dem Thaumaturgos „teils absichtlich, teils unabsichtlich untergeschoben worden“ sind. „Wie Dräseke,“ sagt er, „(Jahrb. f. prot. Theol. 1881, S. 370 ff.; Patrist. Untersuchungen S. 103 ff.) nachgewiesen hat, liegt auch das griechische Original vor als or. XLV resp. ep. 243 (Caill.) des Gregor von Nazianz.“ Ich beanstande hier das „auch“. Worauf es ankommt, ist doch das Griechische, das muss in erster Linie stehen, weil es die Urschrift ist. Ohne die thörichte syrische Aufschrift wäre doch wahrscheinlich kein Mensch so bald auf den Gedanken gekommen, diese kleine Schrift hin- und herzuzerren und sie unter allen Umständen als notwendig dem 3. Jahrhundert zugehörig in Anspruch zu nehmen. Jedenfalls ist es auffällig, dass weder Leuvenklaius und Billius, noch der in der wissenschaftlichen Grundlegung seines Werkes über Gregorios von Nazianz so sorgfältige Ullmann, trotz der in den von Savilius und nach ihm von Montacutius benutzten Hss. bei der Schrift *Περὶ ϑεότητος* sich findenden Randbemerkung: *Ἰστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται*, mit Ausnahme der durch un-

mittelbares Zeugnis des Hieronymus dem Gregorios von Neocäsarea zugewiesenen *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* und der unbedeutenden *Σημασία εἰς τὸν Ἰεζεχιήλ*, die Verfasserschaft irgend einer der zahlreichen unter des Nazianzeners Namen uns überlieferten Schriften diesem abzusprechen sich veranlasst gesehen haben. Mit Beziehung auf die eben erwähnte überlieferungsgeschichtliche Thatsache bemerkt nun aber Preuschen (a. a. O. S. 430), dass „auch in einem anderen Falle [gemeint ist eben die Schrift *Περὶ θεότητος*, von deren in der syrischen Überlieferung getrübter Aufschrift er S. 431 redet] eine dem Nazianzener zugehörige Schrift unter den Namen des Gregorius Thaumaturgus gestellt worden ist."

Was soll es nur blos heissen, dass hier auf zwei hintereinander folgenden Seiten der Brief an Euagrios *περὶ θεότητος* als höchstwahrscheinlich vom Nazianzener verfasst, sodann wiederum als eine wirklich „dem Nazianzener zugehörige Schrift" bezeichnet wird? Dieselbe Unsicherheit kennzeichnet auch Krüger. A. a. O. S. 143 zählt er unter den Schriften, die Gregorios von Neocäsarea „wahrscheinlich oder sicher unecht und zum Teil absichtlich untergeschoben" sind, nach der *Κατὰ μέρος πίστις*, die längst als ein Werk des Laodiceners Apollinarios anerkannt ist, an zweiter Stelle die *Περὶ θεότητος* auf und kennzeichnet sie in folgender Weise: „An Philagrius über die Wesensgleichheit, syrisch erhalten. Das griechische Original dieser trinitarischen Schrift findet sich in Ep. 243 (früher Orat. 45) Gregor's von Nazianz und ist dort *Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος* überschrieben." Das ist wirklich recht dürftig und recht ungenügend. Sollte Krüger 1895 schon vergessen haben, was er 1890 bei Gelegenheit der Besprechung meiner „Ges. patrist. Untersuchungen" in der Theol. Literaturztg. Nr. 10, Sp. 255 über jene meine ausführlichere Arbeit (a. a. O. S. 103—162) geurteilt? „Freilich hat Overbeck", sagt er da, „der sonst an der Schrift Ryssel's

vieles auszusetzen fand, Dräseke nicht beigepflichtet, da er nach Caillau die Schrift an Euagrios als ,in Hinsicht auf Echtheit (nämlich als Werk Gregor's von Nazianz) schon längst preisgegeben' bezeichnete." Diesen Hinweis auf Overbeck wollen wir getrost ein wenig niedriger hängen. Dessen Worte enthalten eine arge Übertreibung, wie jeder aus den zuvor von mir angeführten Thatsachen unschwer entnehmen kann. Viel wichtiger sind mir Krüger's Schlussworte: „Indessen scheinen mir Dräseke's Gründe vollkommen einleuchtend und die Echtheit sicher behauptet." Warum hat denn nun Krüger a. a. O. mit dieser schon 1890 gewonnenen besseren Erkenntnis nicht 1895 wirklich Ernst gemacht? — Will er etwa auch hier, wie jüngst bei einer Besprechung der Cohortatio-Frage (Deutsche Lit.-Ztg. XXIV, 13, Sp. 771), erst noch auf Harnack's Entscheidung warten, um, ähnlich wie dort, in Erinnerung an die zuvor erwähnte, von Harnack in seiner Dogmengeschichte 1886 geäusserte Ansicht, auch hier schliesslich zu dem für diesen Fall sachlich jedenfalls begründeten Ausdruck des Zweifels zu kommen: „Ich kann mir nicht vorstellen, dass er bei nochmaliger Prüfung der ganzen Frage auf diesem Standpunkt verharren sollte" —?

Betreffs der zweiten in Preuschen's Artikel (a. a. O. S. 431 unter Nr. 8) und bei Krüger (S. 143 unter c, desgl. „Nachträge" S. 24 unter 4, c) nicht zu ihrem Rechte gekommenen Schrift Περὶ ψυχῆς kann ich mich kürzer fassen. Über die Echtheit derselben brauche ich nicht noch einmal zu reden. Ich habe den Beweis dafür in dieser Zeitschrift (XXXIX, S. 166—169 und S. 441/442) erbracht und in einem anderen Aufsatz (Ztschr. f. w. Theol. XLIII, S. 609/610) die Art ihrer Bezeugung durch einen die Schrift des Prokopios von Gaza aus dem 5. Jahrhundert im wesentlichen wörtlich ausschreibenden mittelalterlichen Griechen zum Nachweise eines ähnlichen Verhältnisses auch für Tatianos' „Rede an die Hellenen"

herangezogen. Insbesondere ist mir Ryssel's im Rhein. Museum (LI, 1896, S. 318 ff.) ausgesprochenes Urteil, dass ich die Schrift „mit durchschlagenden Gründen als echt erwiesen“, sehr wertvoll gewesen. Aber von diesem Urteil meldet Krüger in den „Nachträgen“ a. a. O. nichts, sondern er verzeichnet nur die nackte Thatsache, dass ich die Schrift für echt halte, „unter Berufung auf ein Zeugnis des Nikolaus von Methone, das auf Prokop von Gaza zurückgeht“. [Zur Steuer der Wahrheit glaube ich hier in diese meine am 18. VIII. 1903 abgeschlossene Arbeit eine Bemerkung einschalten zu müssen. Ryssel's Urteil, dessen eben Erwähnung geschah, war im Hinblick auf zwei grössere, in den Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 589—616 und in der Byz. Ztschr. VI, S. 55—91 von mir veröffentlichte Arbeiten abgegeben, in denen ich die unter des Nikolaos von Methone Namen überlieferte „Widerlegung der Theolog. Unterweisung des Proklos“ als ein von diesem nur wenig überarbeitetes echtes Werk des Prokopios von Gaza zu erweisen mich bemühte. Die Zustimmung, welche die darin vorgetragenen Forschungsergebnisse von Seiten hervorragender Forscher fanden, hat mich jedoch nicht gehindert, bei wiederholter Prüfung auf J. Stiglmayr zu hören und der Auffassung dieses Forschers mich anzuschliessen, der (BZ. VIII, S. 263—301) mit starken Gründen für Nikolaos von Methone als den wirklichen Verfasser der genannten Schrift eintrat. Damit haben wir nun für die Schrift über die Seele zwar kein Zeugnis aus dem 6. Jahrhundert, wie es mir früher erschien, wohl aber, während es bisher doch ganz daran fehlte, eins aus dem 12. Jahrhundert. Sollte dieses nur aus dem Grunde etwa kein wichtiges und beweiskräftiges sein, weil es nahezu unvermittelt und plötzlich aus der Dunkelheit byzantinischen Schrifttums hervorgetreten ist? Wie mancher Schrift, auch des klassischen Altertums, ist es, was ich früher wiederholt und zwar an mehreren Beispielen gezeigt habe, ähnlich ergangen! Aber bleiben wir in diesem Zusammen-

hange nur bei altchristlichem Schrifttum stehen. Von Tatianos' „Rede an die Hellenen“ verrät innerhalb des ausgehenden Altertums nur der Verfasser des Chron. pasch. um 629 noch unmittelbare Kunde, bei allen folgenden ist diese bereits eine mittelbare, bis im Anfang des 14. Jahrhunderts plötzlich Nikephoros Kallistos — falls bei ihm nicht der, wie es scheint, von ihm ausgeschriebene, unbekannte Gewährsmann des 10. Jahrhunderts das Wort führt — ausdrücklich bezeugt, dass er das Werk selbst gelesen. Wie man ferner im 10. Jahrhundert — wofür doch Photios Zeuge ist — und sicher auch noch in den folgenden Jahrhunderten des Papias *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* unversehrt in Byzanz las, ebenso hat man, nach Nikolaos' von Methone Zeugnis, im 12. Jahrhundert die Schrift über die Seele, von der wir reden, als ein echtes Werk des Gregorios Thaumaturgos gelesen, als welches sie schon im Cod. Patm. 202 aus dem 10. Jahrhundert uns überliefert ist. Und nun lasse man doch den alten Rechtssatz zur Geltung kommen: „Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium“, d. h. die Angabe der Überlieferung ist so lange zunächst als wahr und zutreffend anzusehen, bis jemand das Gegenteil beweist. Hat aber jemand bisher diesen Beweis zu führen vermocht? Soviel mir bekannt, nein, denn das allgemeine, nur der Verlegenheit darüber, was man denn mit der Schrift anfangen solle, entsprungene Gerede wird man als einen solchen nicht gelten lassen. Vielmehr glaube ich es als m e i n Verdienst in Anspruch nehmen zu dürfen, dass man der Schrift nicht mehr ratlos gegenüberzustehen braucht, dass somit die handschriftliche, für Gregorios als Verfasser zeugende Überlieferung eine durchaus zutreffende ist.]

Ich verweise auf meine Arbeit „Zu Gregorios' von Neocäsarea Schrift ‚Über die Seele‘“ [1]). Hier habe ich durch die Ermittelung einer bestimmten, etwa 243 an Gregorios

[1]) Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie XLIV (1901), S. 87—100.

herangetretenen Veranlassung zur Abfassung der Schrift „Über die Seele“, sowie eines bestimmten Mannes, des unter Maximinus (235—238) und Gordianus (238—244) in Berytus lehrenden Sophisten Gaianos (nicht Tatianos), Schülers des Apsines, dessen geschichtlich überliefertes Gepräge aus der Schrift bis zu einem gewissen Grade auch heute noch erkennbar uns entgegentritt, und durch Aufweisung innerer Beziehungen jenes zu den philosophischen und religiösen Fragen, die zu Gregorios' Zeit gerade in den Heimatskreisen des durch die syrische Übersetzung allein uns genannten Veranlassers und Empfängers der Schrift brennende waren, einen, wie mir scheint, sicheren Weg aufgezeigt, auf dem es möglich ist, jene Schrift des Gregorios von Neocäsarea in den durch die Forschungen von Ryssel und Kötschau[1]) sowie die meinigen ermittelten Lebensrahmen des grossen Pontiers mit einiger Sicherheit einzufügen. Weyman wenigstens, der ein sehr scharfer und einsichtiger Beurteiler ist, hat durch Zusammenstellung der neu von mir in jenen Zusammenhang gerückten Thatsachen in den „Mitteilungen“ der Byz. Ztschr. X, S. 675 die überzeugende Beweiskraft meiner Ausführungen einfach anerkannt. Mögen andere von ihnen auch ferner denselben Eindruck erhalten.

---

[1]) In der Einleitung zu seiner Ausgabe von Gregorios' „Dankrede an Origenes“, Freiburg und Leipzig 1894.

XXI.

Die Religionspolitik der römischen Kaiser Gallienus, Claudius II. Gothicus, Aurelian und Probus (260—282).

Ein Epilog

von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

Dieses Nachwort hat aus zwei bedeutsamen Gründen seine sachliche Berechtigung. Denn erstens ist mir unlängst A. Linsenmayer's vortreffliches Buch „Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian (363)“, München 1905, zugegangen, nachdem meine Studie „Vierzigjähriger Waffenstillstand . . . 260 ff.“ längst in dieser Zeitschrift erschienen war (XLVII [1904], 3, S. 381—397). Der Münchener Forscher verleugnet zwar nicht ganz den streng katholischen Standpunkt, macht aber der historischen Kritik so erhebliche Concessionen, wie nicht leicht ein anderer klerikaler Gelehrter, und kommt daher weit über Allard's, dieses rückschrittlichen Kirchenhistorikers, Ergebnisse hinaus. Da er, wie überhaupt die ganze Periode von Nero bis Julian (64—363), so auch speciell die Zeit von 268—282 recht verdienstlich erörtert, darf er in dieser Zeitschrift nicht totgeschwiegen werden. Ich behalte mir vor, sobald wie möglich das gesamte bedeutsame Werk an dieser Stelle eingehend zu besprechen. Zweitens muss aber auch speciell Claudius' II. Religionspolitik noch unter einem anderen Gesichtspunkt, als dies bisher geschehen, beleuchtet werden.

1. Gehen wir nach dieser unvermeidlichen Vorbemerkung sofort zur Tagesordnung über. Ich finde, dass

Linsenmayer im Anfang des XI. Capitels (S. 158—161) die Religionspolitik des Kaisers Gallienus (260—268) recht förderlich dargelegt. Mit Fug kennzeichnet er den unglücklichen Herrscher als „sittlich tief unter seinem Vater Valerian stehend und den Schwierigkeiten der politischen Lage in keiner Weise gewachsen“ (S. 158). Ich hebe ferner die durchaus richtigen Sätze aus: „Gallienus war wohl von Anfang an mit der religiösen Politik seines Vaters nicht einverstanden und so gehörte es zu seinen ersten Regierungshandlungen, dass er dessen Verfolgungsedicte aufhob. Möglicherweise war bei dieser Wendung der Dinge auch der Einfluss seiner Gemahlin Salonina nicht ohne Bedeutung, die gleich ihrem Mann eine grosse Vorliebe für neuplatonische Philosophie zeigte und darum auch mit ihm einem sehr toleranten Synkretismus huldigte [1]), so dass sie sogar von manchen für eine Christin gehalten wird [2]). Mehr noch hat wohl auf die Entschliessung des Kaisers die Rücksicht auf die traurige Lage des Reiches eingewirkt und die Erkenntnis, dass auch auf dem Wege der Christenverfolgung der Zorn der Götter bisher nicht besänftigt worden sei.“ Mit Recht betont Linsenmayer (S. 159) auch den Gegensatz des Gallienus zum stets christenfeindlichen Senat und meint nicht minder zutreffend (S. 159, Anm. 4): „Unrichtig begründet Orosius

---

[1]) Linsenmayer übersieht hier, dass Gallienus nach Ausweis seiner 865 [!] Münzen auch überreichlich der Staatsreligion huldigte (s. meine Ausführungen a. a. O. S. 387 f.).

[2]) Zutreffend bemerkt Linsenmayer S. 159 Anm. 2: „Man stützt sich dabei vornehmlich auf Münzen mit der Inschrift „Augusta in pace“. Doch giebt es zahlreichere **heidnische** Münzaufschriften mit dem Namen der Kaiserin“ . . . Bezüglich der freundschaftlichen Beziehungen des Kaiserpaares zum neuplatonischen Philosophen Plotinos beruft sich der Verfasser einfach auf Herm. Schiller, Gesch. der römischen Kaiserzeit I, S. 908, Anm. 1. Dem gegenüber verweise ich auf die einzige Originalquelle, Porphyrios, vita Plotini c. 12 = Plotini opp. ed. Creuzer, Oxonii 1835, p. LXIII (s. meine Auseinandersetzung a. a. O. S. 388, Anm. 2).

die Friedenspolitik des Gallienus mit der Furcht vor einem göttlichen Strafgericht, wie es Valerian getroffen (Oros. VII, 22)." Die christenfreundlichen Edicte des Imperators würdigt unser Verfasser (S. 159—161) mit massvoller Kritik und bezeichnet S. 160 die Ansicht, wonach Valerian's Sohn bereits dem Christentum die Privilegien einer „religio licita" zuerteilt, als „zu weitgehend". Endlich beurteilt Linsenmayer S. 261 das Martyrium des Soldaten Marinus zu Cäsarea in Palästina richtig, insofern er es auf Befehl der Behörden des Kaisers, freilich ohne dessen Vorwissen, und zwar nach Erlass des kirchenfreundlichen Edictes stattfinden lässt.

2. Der angeblichen Christenhetze des wackeren ersten illyrischen Soldatenkaisers Claudius II. Gothicus (268 bis 270) steht unser Münchener Forscher (S. 161—163) zwar skeptisch gegenüber, verurteilt aber Allard's schwächlichen Versuch, diese längst abgethane Sache wieder aufzuwärmen, noch lange nicht scharf genug (vgl. zumal S. 161 nebst Anm. 5; ich verweise auf meine Darlegung des angeblichen Claudius-Sturmes a. a. O. S. 389—391). Immerhin meint er (S. 161 f.) zutreffend: „Sicherlich kann dieser tüchtige Soldatenkaiser, der seine ganze Aufmerksamkeit den schwer bedrohten Reichsgrenzen zuwenden musste, bei dem gänzlichen Schweigen der alten Kirchenhistoriker nicht den Christenverfolgern beigezählt werden. Wenn nun doch zahlreiche Märtyreracten ihn eine solche Rolle spielen lassen, so erscheinen dieselben in diesem Punkte wenig glaubwürdig, offenbaren vielmehr gerade dadurch den Einfluss späterer Legendenbildung." Übrigens verwirft Linsenmayer (S. 162) Allard's harmonistische Ansicht, der die meisten Claudius-Martyrer dem christenfeindlichen Senat in Abwesenheit des Kaisers zuschreibt, und begründet seine Ablehnung, wie folgt. Zunächst hält er es für mehr als unwahrscheinlich, der Senat hätte zahlreiche Christen hingeschlachtet, während es in den Provinzen, wo der Kaiser sich aufhielt, zu keinen Martyrien gekommen sei. Weiter

schliesst er aus einem später zu erwähnenden Vorfall unter Kaiser Aurelian, „dass auch im Senat der alte Eifer für die Götterverehrung immer mehr nachliess und es nicht an Anhängern eines religiösen Indifferentismus fehlte“. Drittens betont der Verfasser mit Fug: „Auch der Umstand, dass der römische Bischof Dionysius bis zu seinem Tode unbehelligt blieb und die Wahl seines Nachfolgers Felix I. (. . . 269—274) ohne Schwierigkeiten erfolgte, ja auch dieser in Frieden seines Amtes waltete, spricht für eine im ganzen ruhige Lage der Kirche.“ Linsenmayer kommt zum Ergebnis: „Es wird sonach als ein Gebot historischer Gerechtigkeit erscheinen, die erwähnten Martyrien, soweit ihnen überhaupt Glaubwürdigkeit zukommt, in eine andere Periode, in welcher wirklich Christenverfolgungen stattfanden, zu verlegen.“ Mit Recht giebt Linsenmayer (S. 163) einzelne Möglichkeits-Blutzeugen zu, die wir nicht kennen, weil ja das Christentum trotz des Gallienus-Edictes noch nicht „religio licita“ war. Endlich lehnt der Münchener Kirchenhistoriker (a. a. O.) mit vollem Recht durchaus die Th. Keim'sche Hypothese ab, dass die Kirche später mit Rücksicht auf Constantin den Grossen, der ja von Claudius abstammte [1]), die Christenverfolgungen des letzteren „vertuscht“ habe.

Die jetzt folgende Beilage erörtert zum ersten Mal eingehend Claudius' II., des vermeintlichen Christenfeindes, Stellung zur alten Staatsreligion nach den Münzen.

Kaiser Claudius II., der angebliche Christenverfolger, und die antike Staatsreligion nach den Münzen.

In der Frage betreffend die Stellungnahme der einzelnen vorconstantinischen Imperatoren zum Christentum

[1]) Die neueste Forschung verhält sich gegenüber der angeblichen Verwandtschaft des Siegers von Naïssus mit der constantinischen Dynastie sehr zweifelnd (s. meine Ausführungen a. a. O. S. 391).

gebührt den Münzen zwar eine nicht unwichtige, aber im allgemeinen doch nur eine beratende, durchweg niemals an sich entscheidende Stimme. So z. B. lässt sich der Enthusiasmus eines Decius (249—251), des ersten systematischen Christenverfolgers, für die Olympier fast gar nicht numismatisch belegen: Seine Medaillen huldigen fast ausschliesslich dem Mercurius. Andererseits erweist Gallienus (260—268) auf seinen besonders zahlreichen (865!) Münzen allen möglichen Gottheiten überreichliche Ehren, und doch erscheint er als hervorragender Christenfreund.

Während das alternde Heidentum in der gesamten übrigen römischen Welt in der späteren Kaiserzeit sich im Zustand kläglichster innerer Auflösung befand, immer mehr sich als leere Form ohne Inhalt darstellte und daher nur noch künstlich, vom Staate unterstützt, sein Dasein fristete, zeichneten sich die illyrischen Soldatenkaiser durch innige naive Frömmigkeit aus gleich ihren urwüchsigen Landsleuten in dem Dreieck zwischen der Adria und dem Ägäischen Meer. Kein Wunder; näherte sich doch ihre Religiosität dem Monotheismus. Die betreffenden Cäsaren huldigen auf ihren Münzen im Ganzen nur wenigen Olympiern, zumeist den obersten Gottheiten. Man ruft, ganz entsprechend der beispiellosen Notlage des Reiches, das damals durch Germanen und Perser, durch den Abfall vieler Provinzen, lange Zeit auch durch eine fürchterliche Pest bedrängt wurde, den „Jupiter conservator“, den „Sol“, den Apollo salutaris, den Aesculapius und vor Allem den Mars an.

In dieser Zeitschrift (XLVII = 1904, H. 3, S. 389 bis 391) habe ich gegen Allard überzeugend dargethan, dass von einer Christenhetze unter Claudius II. (268—270) nicht die Rede sein kann. Hier trage ich nach, was uns die Münzen über die aufrichtige Frömmigkeit des edlen ersten illyrischen Kaisers verraten (vgl. Eckhel, Doctrina numorum, Pars II, vol. VII, Vindobonae 1797, S. 470—477 und Cohen, Monnaies de l'empire romain V, Paris 1861, S. 80—111 nebst planche IV [die zwei obersten Reihen]

zwischen S. 80—81); da begegnen uns auf dem Revers folgende Gottheiten:

(Imp. C. Claudius Aug.) | Deo Cabiro; nach Eckhel, S. 472 war dieser Cabirus der Schutzgott von Thessalonich. Andere Stücke gelten „Jovi fulguratori“, „Junoni reginae“, weitere feiern den Hercules, Neptunus und Vulcanus. Besonders interessant ist die Münzgruppe mit „Salus Aug.“ und „Hygia stans oder mit dem Äsculap oder dem Apollo. Hierzu bemerkt Eckhel, S. 473 sehr richtig: „Non iniucunda varietas deorum, quos salutis suae sponsores sibi Claudius delegit.“ Endlich ist nach Eckhel S. 474 auf den Claudius-Münzen noch „Sol“ und „Venus“ vertreten.

Bisher war Eckhel unser Führer; sehen wir uns jetzt Cohen's ungleich reichhaltigeres Verzeichnis an. Der Pariser Sammler beschreibt 235 Claudius-Stücke, und zwar zunächst Goldmünzen mit „Apollini cons.“ (S. 81, Nr. 2 u. 4), „Dianae Lucif.“ (ibid. Nr. 7), „Jovi statori“ (ib. Nr. 8). Jetzt folgen „médailles de bronze“. Da begegnen uns Hercules, Mars victor und pacificus und abermals Diana (S. 84, Nr. 21. 24. 25, S. 86, Nr. 34. 35). Auf weiteren Stücken findet man Saturnus, Apollo, Jupiter, Serapis, Aesculapius, Pallas, Cabirus, Diana, Mercurius, Hercules, Juno, Mars, Liber, Sol, Hygia, Vulcanus vertreten (S. 87, Nr. 40. 41, S. 89, Nr. 56. 57—60 einschliessl. 62, S. 90, Nr. 65, S. 91, Nr. 73, S. 94, Nr. 96—101, S. 95, Nr. 107, S. 96, Nr. 114. 116. 121, S. 97, Nr. 122, 126, Nr. 136, S. 98, Nr. 138, 140, S. 98 f., S. 100, Nr. 151, S. 103, Nr. 175, S. 104, Nr. 181. 183. 185, S. 104 f., Nr. 188. 189 ff., S. 106, Nr. 197. 198. 201, S. 107, Nr. 207).

3. Auch die Behandlung der Aurelian-Frage (S. 163 bis 167) zeugt wenigstens im Wesentlichen von Linsenmayer's kritischem Tact. Dass der „restitutor orbis“ (270—275) von Haus aus der Zukunftsreligion abgeneigt war, schliesst er mit Recht einmal aus seiner naiven Begeisterung für den griechisch-römischen Polytheismus, zu-

mal für den „Sol invictus", und dann aus einem 271 an den Senat gerichteten Schreiben (bei Vopiscus, Aurelian. c. 20), worin es heisst: „Miror vos . . . tamdiu de aperiendis Sibyllinis dubitasse libris proinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis" (S. 163 f.).

Linsenmayer hält gegenüber H. Schiller's hyperkritischer Ablehnung (a. a. O. I, S. 910, Anm. 4) mit Fug an der Echtheit dieses Schriftstückes fest. Es richtet sich in der That gegen eine religiös indifferente Opposition im Senat (vgl. auch Vop., Aurelian. c. 19) und lässt die Abneigung des Imperators gegen das Christentum unzweideutig erkennen. Der Brief verrät uns aber auch, wie schon Allard richtig gesehen hat, dass dem Kaiser die Organisation der Kirche vertraut war. Linsenmayer's Annahme (S. 164), der energische Herrscher habe nicht etwa aus Wohlwollen, sondern lediglich aus staatsmännischer Einsicht in Berücksichtigung der schwierigen Lage des Reiches die Christen ein Lustrum lang in Ruhe gelassen, ist also keineswegs abzuweisen. Zutreffend führt auch der Verfasser (S. 164 f.) die berühmte antiochenische Entscheidung des Kaisers zu Gunsten des Bischofs Domnus (bei Euseb. h. e. VII, 30, 19) nicht auf Wohlwollen, sondern auf richtige staatsmännische Erwägungen zurück: Der Häretiker Paul von Samosata, dessen Absetzung der Imperator anerkannte, hatte sich am Hofe Zenobia's, der Königin von Palmyra, grossen Ansehens erfreut; ich füge hinzu: Der Kaiser wollte die orientalische Christenheit dem Centrallande der römischen Welt, Italien, näher bringen. Mit Unrecht nimmt aber Linsenmayer (S. 165 u. Anm. 3) in unkritischer Anlehnung an Allard (Hist. des persée. III, S. 233 ff.) schon für 274 einzelne Martyrien in Gallien an. Gegen diese Harmonistik spricht, abgesehen von dem kläglichen Charakter der fraglichen Acten, der Umstand, dass Allard's eigener Annahme zufolge der römische Bischof Felix I. (reg. seit 28. Dec. 269) bis zu seinem erst am 23. oder 30. Dec. 274 erfolgten Ableben stets völlig un-

angefochten blieb. Er begegnet uns im Liberianischen Katalog von 354 nur in der „Depositio episcoporum“ und nicht auch in der „Depos. martyrum“ (s. meine Darlegung a. a. O. S. 395). Was nun Aurelian's berüchtigtes Christenedict betrifft, so zieht der Verfasser zutreffend den Bericht des Lactantius (Mortes c. 6, ed. Sam. Brandt), der das Christenedict bezeugt, aber infolge baldiger Ermordung des Kaisers nur einige wenige Martyrien im südlichen Thracien zulässt, der Mitteilung des Eusebius (VII, c. 30), die jede Aurelian-Verfolgung ausschliesst, vor, vermutet aber mit Unrecht für 275 (Januar bis März) auch vereinzelte Martyrien in Italien. Man erwäge die weite Entfernung dieses Landes vom südlichen Thracien, wo sich Aurelian bei Erlass seines Edictes kurz vor seinem tragischen Untergang befand.

Noch unberechtigter ist die Annahme einer postumen Aurelian-Verfolgung (S. 161). Hiernach wäre es auch während des mehr als sechsmonatlichen Interregnums nach dem Tode des Kaisers zu vereinzelten Hinrichtungen von Christen gekommen. Damals hatten die Behörden Wichtigeres zu thun, als sich um eine Bekämpfung der Zukunftsreligion zu kümmern. Bei den Verhandlungen zwischen den Legionen und dem Senat handelte es sich um die Frage: Wird der Nachfolger des gewaltigen Fürsten ein Soldaten- oder Senatskaiser sein? Sie wurde schliesslich durch die Wahl des Tacitus in letzterem Sinne entschieden. Schon nach dem soeben Gesagten erscheint Linsenmayer's Vermutung, das erlauchte Martyrium des Mamas im kappadocischen Cäsarea falle vielleicht in das erwähnte Interregnum, durchaus unhaltbar. Nur die Geschichtlichkeit dieses gefeierten kappadocischen Blutzeugen ist durch die Homilien seiner noch berühmteren Landsleute Gregor von Nazianz und Basilius bezeugt, und ausschliesslich die gefälschten Acten datiren seinen Glaubenskampf auf Aurelian.

4. Endlich erörtert Linsenmayer (S. 167 f.) nicht unverdienstlich die Stellung des Kaisers Probus (276

bis 282) zum Christentum. Mit Fug bezeichnet er ihn als „ideal veranlagt“ und „religiös ziemlich indifferent“ Dem Manne, der für den ewigen Frieden schwärmte, obgleich er selbst in ruhmvoller Verteidigung der aller Orten bedrängten römischen Welt aus den Kriegen gar nicht herauskam, und seine Legionen auch für nützliche friedliche Arbeiten, wie zur Trockenlegung von Sümpfen und Anlage von Weinbergen am Rhein und an der Donau verwandte, kann gewiss ein schöner Idealismus nicht abgesprochen werden, und eine gewisse religiöse Indifferenz des Herrschers erhellt wenigstens mittelbar aus seinen Münzen. Weiter ist der Satz (S. 168): „[Probus] hat . . . die Christenfrage offen gelassen, so dass es unter ihm wohl zu vereinzelten Ausschreitungen, aber nicht zu einer allgemeinen Verfolgung kam . . .; im ganzen liess man die Christen gewähren,“ gewiss unanfechtbar. Linsenmayer thut aber den gefälschten Acten des Trophimus, Sabbazius und Dorymedon, diesen vermeintlichen Probus-Martyrern (Acta SS Boll., Sept. VII, p. 9—33), nach dem Vorgang von Allard und Aubé viel zu viel Ehre an, wenn er einen historischen Kern annimmt; ich verweise auf meine Ausführungen a. a. O. S. 395—397.

Zu dem doppelten Hahnenschrei Mc. XIV, 30. 68. 72.

Vgl.. Clem. Hom. III, 1: *Δύο μὲν οὖν διελθουσῶν ἡμερῶν, ἐπιφωσκούσης δὲ τῆς τρίτης πρὸς τὸ διαλεχθῆναι τῷ Σίμωνι ἐξυπνισθεὶς ἐγὼ Κλήμης καὶ οἱ συνόντες ἑταῖροι ὑπὸ τὰς δευτέρας ἀλεκτρυόνων φωνὰς εὕρομεν τὸν μὲν λύχνον ἔτι φαίνοντα, τὸν δὲ Πέτρον γονυκλινῆ προσευχόμενον.* (Vgl. VIII, 3.) Am zweiten Tage in Cäsarea ist Clemens schon *ἔτι τῆς νυκτὸς οὔσης* aufgewacht, aber absichtlich nicht geweckt von Petrus, welcher ihn die Seereise erst ausschlafen lassen wollte (Hom. II, 1. 2). Am dritten Tage hat Clemens dann länger, bis zum zweiten Hahnenschrei geschlafen! Wie dem Marcus gegenüber Mt. XXVI, 34. 75 das Natürliche, den einfachen Hahnenschrei, bietet, so auch den Homilien des Clemens gegenüber die Recogn. II, 1: Cum autem dies, quae ad disceptandum cum Simone statuta fuerat, illucesceret, Petrus primis gallorum cantibus surgens excitavit etiam nos. A. H.

Anzeigen.

Carl Holzhey, Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. München 1905. VIII u. 116 S. 8°.

In der vorliegenden Schrift begrüsst Ref. eine gründliche, den berühmten und durch die von K. Schmidt in Ägypten gefundenen und veröffentlichten koptischen Acta Pauli zu erneuter Verhandlung gestellten Gegenstand scharfsinnig und — in der vom Verf. gewollten Beschränkung — umfassend erörternde Untersuchung, die über die meisten der hier aufstossenden Fragen, auch die für die Entstehung und das Gepräge der Paulus-Akten wesentlich in Betracht kommende Frage des Gnosticismus — allein abgesehen von einer Sonderbehandlung der sonstigen Bruchstücke, des 3. Korintherbriefes, des Martyriums des Paulus u. a. — erwünschte Auskunft giebt, insbesondere aber die Frage der Identität der Paulus-Akten, den Ursprung der Thekla-Akten aus diesen, die Verbreitung, Beurteilung und schliessliche Anerkennung dieses merkwürdigen Schriftstückes von seinem Ursprung bis zur Gegenwart in lobenswerter Vollständigkeit zur Darstellung bringt. Im Anschluss an Schmidt entscheidet sich der Verf. etwa für das Jahr 180 als Entstehungszeit der Schrift. Von dieser giebt er zunächst eine deutsche Übersetzung (S. 3—19), der sich dann eine eingehende Kritik anschliesst (S. 19—48). Die Frage, wie weit in der von einem Presbyter in der Nähe von Iconium (ich halte James' auch von Zahn gebilligten Vorschlag, bei Hieronymus (Vir. ill. VII, S. 13, 14 in Herding's Ausg.) apud Iconium statt apud Ioannem zu lesen, für sehr ansprechend) aus Liebe zu Paulus (amore Pauli, Tert. de bapt. 17) geschriebenen Schrift richtige und somit geschichtlich brauchbare Erinnerungen uns aufbehalten sind, hat der Verf. S. 28 ff. nur beiläufig berührt. Weiter nachgegangen ist ihnen seiner Zeit — von Holzhey nicht erwähnt — G. Wohlenberg in einem Aufsatz über „Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung“, welcher in der leider eingegangenen Luthardt'schen „Zeitschrift f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben“, 1888 (S. 363—382) erschien. Unter Herbeiziehung mehrerer Stellen des 2. Korinther- und des Galaterbriefes hat Wohlenberg dort (a. a. O. S. 378/79) die in den Akten (Cap. 3, S. 3 bei Holzhey) sich findende abschreckende Schilderung der Persön-

lichkeit des Paulus als eine der Wirklichkeit entsprechende geschichtliche Erinnerung verwertet, wie ich meine, mit Unrecht. Denn die Apostelgeschichte zeugt dagegen. Wenn die Einwohner von Lystra, beeinflusst durch die in der Gegend heimische Sage von Philemon und Baucis und deren frommem Verhalten gegen die beiden bei ihnen einkehrenden Götter Zeus und Hermes, infolge der Heilung des Lahmen Barnabas Zeus und Paulus Hermes nannten (Apg. 14, 12), so muss Paulus' Äussere von jenem eigenartig semitischen Gepräge, das die Akten ihm andichten, frei gewesen sein; er muss mit dem beredten Götterboten, etwa wie er uns jetzt in dem zu Olympia gefundenen Hermes des Praxiteles vor Augen steht, Ähnlichkeit gehabt haben. Darauf lässt auch der verwunderte Ausruf des ihn in Jerusalem gefangen nehmenden römischen Tribunen schliessen (Apg. 21, 38): „So bist du also nicht der Ägypter, der vor diesen Tagen einen Aufruhr gemacht hat?“ Einen Juden glaubte der Mann eben nicht vor sich zu haben. Wie lange die Schrift in Umlauf war, ehe der Presbyter, der sie verfasst, zur Verantwortung gezogen wurde, ist schwer zu sagen. In der Hauptsache kam seine Verurteilung schon zu spät. Die spannend geschriebene Erzählung mit ihren auffallenden Wundern und höchst seltenen Einzelheiten aus dem Leben der Apostel und ersten Christen „trat ihren Zug durch alle Provinzen der Kirche an und erschien bald als gern gelesenes Buch bei den Griechen Kleinasiens und Ägyptens, wie bei den Lateinern in Nordafrika, in Rom, Norditalien und Südfrankreich. Als die Verurteilung des Autors in späterer Zeit bekannt wurde, hatten bereits einzelne Teile, die Acta Theclae, das Martyrium Pauli und der 3. Korintherbrief sich aus dem Ganzen losgelöst und selbständiges Ansehen erlangt; so kam es, dass trotz Tertullian und Hieronymus diese Stücke in der Überlieferung weiterlebten und eines derselben, die Thekla-Akten, fast allgemeine offizielle Anerkennung fand“ (S. 34). Ausserordentlich reichen Stoff vermitteln uns sodann des Verfassers an jene eingehende Kritik sich anschliessenden Untersuchungen über die Verbreitung der Thekla-Akten im Orient (S. 50—65) sowie im Abendlande, und zwar bis 500 (S. 65—74), sodann weiter von 500 an, in Verbindung mit einer Beobachtung über ihr Eindringen in die Liturgie (S. 74—101), woran sich Bemerkungen über weitere Wirkungen der Thekla-Akten (S. 101 bis 104) schliessen. Eine klar geschriebene und die gewonnenen Ergebnisse scharf und knapp zusammenfassende Übersicht (S. 101—107) beschliesst das Buch. Auf die wert-

vollen Text- und litterargeschichtlichen Beigaben des Anhanges sei hier nur kurz hingewiesen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

A. M. Koeniger, Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (1000—1025). Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild. München 1905. XII u. 244 S. 8°.

Die Persönlichkeit des durch Kaiser Otto III. im Jahre 1000 auf den bischöflichen Stuhl von Worms erhobenen, aus dem vornehmen hessischen Geschlechte der Grafen von Reichenbach-Ziegenhain stammenden Burchard (geb. um 965) verdient sowohl um seiner treuen Anhänglichkeit willen, die er den Kaisern Otto III. und Heinrich II. bewiesen, wie wegen seiner rastlosen, von Erfolg begleiteten kirchlichen Bestrebungen eingehendere Beachtung. Diese ist ihm von dem Verf. des obengenannten, auf gründlicher Durchforschung und Verwertung der zwanzig Bücher des von Bischof Burchard verfassten Decretum beruhenden Werkes in reichem Masse zu teil geworden. In Ermangelung einer neueren, allen Ansprüchen genügenden Ausgabe dieser wichtigen Schrift hat der Verf. auf Grund des Kölner Druckes von 1548 nach den vier Gesichtspunkten der hierarchischen, disciplinaren, cultlichen und socialen Verhältnisse ein Bild der kirchlichen Zeitverhältnisse des ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts entworfen, das ganz ausserordentlich anschaulich und anziehend ist und sicherlich dazu beitragen wird, dass man in der von Burchard mit grossem Fleiss zusammengebrachten Canonessammlung eine geschichtliche Quelle von bedeutendem Werte erkennen wird, wohl geeignet, besondere Aufmerksamkeit und Berücksichtigung von Seiten der Geschichtsforscher, in erster Linie der Kirchengeschichtsforscher wachzurufen. Erneute Beschäftigung mit dem Werke wird dann notwendig auch zur Veranstaltung einer würdigen Ausgabe führen, für welche, entgegen der Meinung Grosch's in seiner Jenenser Dissertation vom Jahre 1890 „Bischof Burchard I. von Worms“, thatsächlich eine breite handschriftliche Grundlage in den zehn vom Verf. (S. 6, Anm. 2) nachgewiesenen Codices vorhanden ist.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

E. A. Meyer, Schleiermacher's und C. G. v. Brinkmann's Gang durch die Brüdergemeine. Leipzig 1905.

Die Materialsammlung zur Kenntnis dieser Phase der Entwickelung Schleiermacher's ist vollständig. Niemand,

der die Beziehungen des Neubegründers reformatorischer Theologie zur Brüdergemeine hinfort studiert, wird an dem Buch Meyer's vorübergehen können. Brinkmann und andere, wie Albertini und Fries, sind von E. A. Meyer, Oberlehrer in Wohlau, herangezogen, um Schleiermacher's „Gang" zu erklären. Meyer schildert zuerst das herrnhutisirte Elternhaus Schleiermacher's in Pless und Anhalt in den Jahren 1778—1783. Auf dem Hintergrunde einer Schilderung des Herrnhutertums jener Zeit erhebt sich Gnadenfrei als derjenige Ort, in welchem in der Zeit vom 5. April bis 11. Juni 1783 dem noch nicht Fünfzehnjährigen zuerst das „Bewusstsein von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt" aufging und sich in ihm die mystische Anlage entwickelt hat, die „mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skepticismus gerettet und erhalten hat". Gemeine und Pädagogium in Niesky nahmen den jungen Schleiermacher in den Jahren vom 14. Juni 1783 bis 17. September 1785 auf und vermittelten ihm Griechentum, Frömmigkeit und Freundschaft. Vom 22. September 1785 bis April 1787 rang sich Schleiermacher mit Hülfe der Philosophie in Barby zur Freiheit durch. Ausklänge, Albertini's Leben, Herrnhutische Berührungen und Ausserungen Schleiermacher's aus späterer Zeit bis 1834 und einige Anhänge bilden den Abschluss der überaus wertvollen Sammlung Meyer's. Meyer weist endlich hier auf die noch ungelöste Aufgabe, den inneren Zusammenhang der Schleiermacher'schen Neubegründung der Theologie mit der Brüdergemeine festzustellen („den Herrnhuter höherer Ordnung"). Nicht in gleicher Weise nämlich wie von der durch Spangenberg der Brüderunität neu eingepfropften orthodoxistischen Methode, „dem zerstörenden Princip in der Gemeinde" (S. 23) hatte sich Schleiermacher von der Genialität und Ideenmystik des Zinzendorf'schen Geistes losgerissen. Vielmehr, nachdem der Schutt orthodox-pietistischer Theologie und Christologie — der sich besonders um die Idee von der Gottheit Christi und die Strafstellvertretung gelagert hatte — aus der Liquidationsmasse des Zinzendorf'schen Geisteserbes hinweggeräumt, — stand die Originalität dieses Geistes in Schleiermacher wieder auf und gab dem Naturrecht der Religion des Schöpfers und Heilandes freien Lauf. Der Erneuerer protestantischer Theologie, Schleiermacher, reicht dem Erneuerer protestantischer Frömmigkeit, Zinzendorf, die Geisteshand in dem Bestreben, die gesamten Dogmen und die Schrift-

lehre zu einem grosszügigen Seelengemälde lebendigen Glaubens umzubilden und an Stelle dogmatistischer Religionslehre religionspsychologische Methode zu setzen. „Mit stolzer Freude", schreibt Schleiermacher im zweiten der Monologe, „denke ich noch der Zeit, da ich das Bewusstsein der Menschheit fand und wusste, dass ich nun nie es mehr verlieren würde. Von innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht; die Freiheit löste die dunklen Zweifel durch die That." Dieses Verantwortlichkeitsgefühl der Menschheitsidee gegenüber erinnert an das „Andächtigsein zur heiligen Menschheit des Heilandes", welches Zinzendorf als „die Gnade dieser Zeit", als „Freundschaft mit Gott und Himmelslust" bezeichnet. „O schrecklicher Fall", sagt Schleiermacher, „wenn ich niedrig gehandelt, wenn ich die Menschheit entehrt und meine Seele herabgewürdigt habe", und sein Gewissen wird beherrscht durch eine Zusammenschauung von Natur und Geist in der Weise Spinoza's und Goethe's (sowie Herder's), nachdem vorher Zinzendorf die mit dem Schöpfer und Heiland verbundene Menschheit bereits in der Stimmung des damals aufsteigenden und später in Rousseau auf der Höhe stehenden Naturalismus angeschaut hatte. Die „Hand des himmlischen Erziehers" hat in dem „Herrnhuter höherer Ordnung" die bisherigen Schranken durchbrochen. — Auch die Geschichte der Pädagogik wird aus dem Buche Meyer's Gewinn ziehen.

Töttelstädt (S.-Gotha). Pfarrer Lic. th. M. H. Lehmann.

Immanuel Kant's „Kritik der reinen Vernunft", 1. Aufl., Riga 1781, erscheint im Verlage von E. F. Thienemann in Gotha mit einem Geleitworte von Ludwig Goldschmidt in facsimilirtem Neudrucke. Das unvergängliche Werk in seiner Urgestalt hat auch die wissenschaftliche Theologie freudig zu begrüssen. A. H.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

